

LA JEUNESSE D'ORIGÈNE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR
RENÉ CADIOU



MCMXXXV

LA JEUNESSE D'ORIGÈNE

LA JEUNESSE D'ORIGÈNE

HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE
AU DÉBUT DU III^e SIÈCLE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

RENÉ CADIOU



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXXV

A
LA MEMOIRE
DE MON ARRIERE-GRAND-ONCLE
LE CHANOINE HENRI RICHARD



A
LA MÉMOIRE
DE MON ARRIÈRE-GRAND-ONCLE
LE CHANOINE HENRI RICHARD

INTRODUCTION

Cette étude a pour but de raconter l'histoire de l'École d'Alexandrie pendant les trente premières années du III^e siècle, au temps où Origène y enseigna et y forma sa doctrine. Peu de personnages ont été aussi discutés. Dans l'histoire de la philosophie, il n'appartient pas à l'hellénisme, bien que sa pensée en soit pleine, et ne puisse être négligée si l'on veut comprendre les derniers épisodes de la civilisation antique. Pour l'Église, il n'est pas un docteur, puisque certaines de ses opinions ont été plusieurs fois condamnées. Mais il a exercé une influence qu'on ne saurait comparer qu'à celles de saint Augustin et de saint Thomas. Le meilleur de sa théologie se retrouve non seulement chez les écrivains grecs du IV^e siècle qui sont ses disciples, ou chez un savant comme saint Jérôme, mais dans l'œuvre de saint Ambroise, homme d'action plus que de pensée, ou dans les homélies de Jean Chrysostome, dont la formation était opposée à l'esprit alexandrin. Origène n'est pas davantage un saint, bien qu'il ait parlé de Dieu et de l'âme comme les plus grands spirituels et qu'il ait montré un véritable héroïsme. Deux ou trois fois dans sa vie, il se laissa surprendre gravement par on ne sait quoi d'aventureux et d'excessif — tendance de son génie oriental qu'il sut le reste du temps assez bien contenir. Faudrait-il dire qu'il fut avant tout un initiateur, dont les erreurs elles-mêmes ont été utiles, ce qui expliquerait que leur condamnation fut toujours tempérée de quelque indulgence? Il vint en

tout cas à l'une de ces époques vigoureuses et tourmentées où s'imposent des tentatives qu'il est difficile d'adapter d'un seul coup à la tradition et à la communauté.

Telle est la crise dont on racontera ici l'histoire. On ne saurait le faire sans qu'intervienne une autre personne, l'Église. C'est pour elle qu'Origène écrit, elle qu'il veut défendre, elle aussi qu'il se propose d'enrichir de belles pensées, capables d'attirer les esprits habitués à la science. Au delà des œuvres, au delà de l'école, on reconnaît l'influence d'un milieu spirituel qui donne leur sens aux recherches, aux controverses, et aux témérités elles-mêmes. Ce milieu n'agit pas seulement par une pression qui peut prendre aux heures de crise l'autorité d'une formule imposée, d'un jugement qui approuve ou désapprouve. Il agit sans cesse, alors même qu'il ne définit rien. Le commerce des âmes chrétiennes, leurs répugnances et leurs désirs, le reflet d'un enseignement fécond ou nuisible sur des visages tendus, la défense de la foi, le spectacle des convertis, la violence de la persécution acceptée ou appelée avec ardeur, une telle expérience sociale commande aux théories les plus rebelles. Elle détourne l'attention des curiosités et des utopies pour la fixer sur les questions nécessaires. Elle agit du dehors, mais aussi du dedans, lentement d'ordinaire, et sans contrainte. Ses plus grandes victoires sont des victoires secrètes. Elles se manifestent dans l'accord intime, dans l'ascension aisée d'une pensée fidèle à ses aspirations les plus vraies. On devine ce triomphe à l'heureux équilibre qui maintient jusqu'au milieu des épreuves l'unité de la vie spirituelle. Après les périodes de crise, une justesse et une sorte de bonheur dans la doctrine signifient que l'harmonie est rétablie.

L'Église est la communauté qui rend possible l'accord des aspirations religieuses et d'une discipline supérieure. Son influence et sa vie ne se laissent pas saisir totalement

par l'observation directe. Elle partage ce sort avec la plupart des réalités sociales. On doit même reconnaître qu'en son principe elle est plus spirituelle que tous les autres milieux, et par conséquent plus difficile encore à décrire. Pourtant son existence ne cesse d'être constatée par les voies les plus différentes. Cette société est étudiée par l'histoire, admise par les autres cités, délimitée par ceux qui la dirigent, sentie, aimée, fortement expérimentée par ses fidèles. Il est inutile, pour l'atteindre, de suivre une dialectique de l'intelligence ou du sentiment. Qu'on reconnaisse sa mission, ou qu'on la juge sans fondement, n'importe qui peut distinguer dans le monde la communauté des fidèles, en apercevant leur règle de foi et l'autorité qui l'interprète, leur culte et les rites qui permettent d'y participer. Dans l'histoire de la religion chrétienne, cette cité ordonnée de l'Église et ce corps de pensées sont plus réels que tout le reste. Les doctrines de quelques grands hommes, et les débats qu'elles ont provoqués, n'épuisent pas la matière du récit. Des écrits plus obscurs, des chants, des usages parlent aussi à côté d'elles. Même chez les penseurs qui semblent remplir leur époque, une observation plus précise décele l'influence d'une vie commune où l'enthousiasme rejoint l'ordre, où la recherche s'appuie sur la tradition. C'est le plus vrai de tous les faits, parce qu'il exprime la durée même de la religion, et qu'il mesure les autres faits, continuellement présent aux pensées, aux vies et aux œuvres chrétiennes, à celles qui s'y conforment, et même à celles qui, en voulant le réformer, s'obligent encore de quelque manière à reconnaître son empire.

C'est pourquoi les études religieuses ont moins encore que les autres le droit de négliger l'aspect social de la doctrine, les traditions qu'elle a acceptées sans réserve ou à demi, les influences consenties ou inavouées qu'elle a subies, la genèse des ouvrages, les jugements des

disciples ou de la conscience contemporaine. Au reste, dans la vie d'Origène, ce double aspect s'est imposé aux historiens de toute opinion, qui l'ont saisi sous des antithèses plus ou moins heureuses : Orient ou Occident, hérésie ou apologétique, hellénisme ou christianisme, raison ou piété, qu'est-ce que cette doctrine ? Qu'on l'ait toujours confrontée avec la tradition catholique, même quand l'historien restait étranger à ce dialogue, c'est la preuve qu'en fait le souci de l'Église se mêlait intimement à l'entreprise d'Origène. On peut soutenir qu'il fut un rationaliste. Mais on doit aussi avouer qu'il avait sincèrement voulu être chrétien.

Il nous a semblé que ce problème de la discipline et de l'inspiration, de l'autorité et de la liberté personnelle — qui est au centre de la conscience religieuse — pouvait être saisi dans l'histoire d'Origène d'une manière plus précise et plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Le meilleur moyen était de suivre la développement de sa théologie. La tâche nous était rendue plus facile par des ressources qui manquaient à nos prédécesseurs : d'une part l'édition magistrale des deux principaux ouvrages sur lesquels devait se fonder notre étude, le *Traité des Principes* et le *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, d'autre part les études multiples qui, en éclairant les origines du néoplatonisme, ont fait connaître les aspirations et les luttes de l'époque qui nous occupe. Assurément, parmi les textes publiés, plusieurs restent contestables ou incertains. Ni le *Commentaire des Psaumes* ni le *Commentaire de la Genèse* n'ont été l'objet d'une étude critique rigoureuse. Les éditions présentes sont loin de rassembler tous les fragments conservés par les compilateurs de l'âge byzantin, et elles en contiennent sûrement qu'il faudrait écarter. L'historien de la doctrine doit s'imposer la tâche préalable de faire lui-même la critique de chacune de ses citations. La reconnaissance du vocabulaire, quand elle est possible,

apporte souvent le meilleur argument en faveur du texte et de son authenticité. Même en ce cas, il est bon de confirmer la citation par un passage semblable. C'est pourquoi nous donnons d'ordinaire plusieurs références, bien que nous évitions par principe les accumulations de textes. Chez un auteur aussi vivant et aussi nuancé qu'Origène, elles assemblent la plupart du temps des pensées qui, replacées dans leur mouvement, sont loin d'être identiques.

Au milieu de ces graves difficultés, il est juste que l'historien jouisse de quelques avantages. Il est protégé contre beaucoup d'erreurs par la suite et la cohésion de la doctrine. Elles se manifestent particulièrement pendant la période où l'auteur enseigna à l'École d'Alexandrie. Ce fut l'âge systématique de sa pensée. Comme il arrive d'ordinaire dans les méditations nourries d'une profonde vie religieuse, l'inspiration dominante se retrouve dans les moindres parties. Ce n'est point l'unité dialectique de propositions qui s'enchaînent, mais bien plutôt l'unité vitale, la présence des mêmes principes dans le commentaire de la Bible, dans l'observation de l'âme, dans la controverse, dans l'interprétation de chacun de dogmes. Ce caractère rend un fragment de plusieurs lignes aisé à reconnaître, quand il a Origène pour auteur.

Faire revivre quelques-unes de ces méditations, sans les séparer de l'intuition dominante qui, par delà les divergences et les contradictions de détail, les rend claires et sensibles, c'est la tâche à laquelle nous avons travaillé. Suivant l'exemple donné dans de récentes Histoires de la littérature chrétienne, chacune des œuvres a paru mériter une étude littéraire distincte. Le progrès dont la chronologie est redevable aux éditeurs contemporains invitait, sinon à les ranger selon leur date, ce qui était rarement possible, du moins à y distinguer plusieurs groupes, en suivant les indications de l'auteur lui-même. Il ne faut pas se dissimuler que l'obligation de

proposer un ordre à l'intérieur de ces groupes ouvre le champ à l'hypothèse. Nous pouvons du moins nous rendre le témoignage de n'avoir jamais imposé comme une certitude ce qui nous paraissait une probabilité. Pour la même raison, nous avons toujours séparé nettement de l'exposé lui-même les jugements que nous nous sommes cru, comme historien et comme critique, autorisé à porter sur chacune des doctrines, au nom de l'esprit qui les avait animées.

Ce serait une naïveté de prétendre faire œuvre définitive en un sujet qui se renouvelle plus vite que tout autre, et où l'on peut penser avec beaucoup de vraisemblance que l'ère des découvertes n'est pas close. Mais notre but est atteint si nous avons aidé à mieux comprendre une époque décisive pour le christianisme et pour la culture occidentale, si la vie d'Origène permet d'observer dans une âme les rapports de la raison et de la foi, de l'hellénisme et la conscience moderne, trop souvent réduits à un conflit d'abstractions — si nous avons enfin laissé passer un peu de la flamme qui fit de cette vie une perpétuelle recherche. Tout y respire un immense désir de savoir. Les certitudes acquises le rendaient plus impatient encore, et la rencontre du mystère, loin de l'arrêter, l'encourageait davantage.

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANCE ET LA PERSÉCUTION.

Cette enfance est riche d'âge, c'est un printemps pour toute la vie, parce que la vérité ne vieillit pas en nous.

(*Le Pédagogue*, I, v.)

SOMMAIRE.

- I. L'enfance : Les leçons de Clément d'Alexandrie. — La philanthropie divine. — Projets littéraires. — Caractère intellectuel des aspirations mystiques à Alexandrie. — La tentation de la gnose. — Deux classes de chrétiens. — Nécessité de la foi. — La vie contemplative.
- II. La persécution de Septime Sévère. — Clément et le martyr du parfait chrétien. — Le culte et le souvenir des martyrs à Alexandrie.
- III. Le grammairien. — Théorie du style. — La langue d'Origène.
- IV. Le catéchiste : une école d'ascétisme. — Irritation d'une grande partie de l'opinion chrétienne contre l'hellénisme. — L'abandon des lettres profanes. — Le désir du martyr et ses déviations.

« Clément, qui succéda à Pantène, dirigeait la catéchèse d'Alexandrie jusqu'à cette époque, et Origène devint l'un de ses disciples¹ ». Le maître et l'élève avaient reçu

1. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, VI, vi, 1; *Ed.* SCHWARTZ, p. 534, l. 2 s. : ὡς καὶ τὸν Ὀριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ. Ce témoignage ne peut être mis en doute. Cf. REDEPENNING, *Origenes*, t. I, p. 431 et ss. La leçon παῖδα ὄντα est écartée par SCHWARTZ, *Ibid.*, l. 20. — Le nom d'Origène semble indiquer qu'il appartenait à cette bourgeoisie gréco-égyptienne qui commençait alors à acquérir de l'influence. Le mot égyptien correspondant est πατέρορ « celui que donne Horus ». — Ce nom a exercé la fantaisie des anciens auteurs d'étymologies.

la foi de sources très différentes. Le père d'Origène, Léonidas, était un chrétien instruit. Il possédait une bibliothèque de livres anciens. L'enfant, qui grandit dans le christianisme, manifesta bientôt une curiosité insatiable pour les choses de la religion. En lisant les Saintes Écritures, « il cherchait toujours plus loin », et il interrogeait son père dans les endroits difficiles. Souvent il n'obtenait pas de réponse. L'abondance du génie avait chez lui des impatiences qu'il fallait contenir et blâmer en public. Mais son père se réjouissait en secret de sentir les dons d'une âme ardente et pleine de promesses. Aux caresses retenues par gravité et par souci d'éducateur, le soir, l'amour paternel donnait libre cours. Léonidas remerciait Dieu d'avoir béni sa maison. Il s'approchait, dit-on, de l'enfant endormi, découvrait sa poitrine consacrée par l'Esprit-Saint, et la baisait avec respect¹ — digne hommage à celui qui devait décrire de mille manières la venue de la sagesse dans le cœur humain. Déjà, dans le cercle de cette famille chrétienne, ses questions provoquaient le mélange d'inquiétude et d'admiration qui allait accompagner son œuvre à travers les âges. L'Église éprouva envers sa mémoire les sentiments qu'il avait inspirés aux siens dès l'éveil de son intelligence.

Clément, lui, était un converti, né peut-être à Athènes. Il s'était formé au christianisme en recueillant les paroles des Anciens et les traditions des diverses écoles, celles d'Asie, de Syrie et d'Égypte. Il était familier avec la pensée des principaux écrivains chrétiens qui avaient paru dans la période précédente, sans dépendre étroitement d'aucun d'eux. Le moment décisif de sa vie avait été sa conversion, ou, comme il disait, l'acte par lequel on décide d'être sauvé. La bienfaisance divine appelle tous les hommes à la foi chrétienne. Il faut choisir. C'est

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, II, 7-11; SCHW., p. 520, l. 26 ss.

alors qu'a lieu en un sens plus profond que les Grecs ne l'avaient jamais pensé, la libre option du Sage, ou la démarche initiale de la vraie philosophie. On se décide pour l'erreur ou pour la vérité¹.

Au principe de la vie chrétienne se trouve donc la profession de foi, libre contrat qu'il est impie de violer². Elle consiste à recevoir en un symbole la connaissance abrégée des points fondamentaux qu'on ne doit jamais transgresser³. Cette promesse baptismale devient le fondement de tous les autres bienfaits divins par une suite de libres échanges entre Dieu et les âmes. Elle mène à la vie parfaite, si le chrétien trouve un maître qui lui donne l'intelligence des vérités connues par la foi. La perfection immuable est au terme du chemin.

Ce n'était pas tout à fait de cette façon qu'Origène avait l'habitude d'entendre exprimer la vie chrétienne. Chez lui, on parlait plutôt des Saintes Lettres et de l'Esprit que de la vraie philosophie. La religion y était célébrée plus souvent que la science. La langue érudite de Clément, si elle recouvrait des choses bien connues, devait cependant lui paraître nouvelle, quand elle s'appliquait au Baptême ou à l'Eucharistie. Mais l'enfant apprenait ainsi à se servir des ressources de la culture pour donner une meilleure démonstration de la foi. C'est pour préparer les Grecs à la venue du Sauveur

1. *Stromates*, I, 24; STAHLIN (2), p. 316. Cf. A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, II, p. 330.

2. *Stromates*, I, 18; ST. (2), p. 57, l. 19: ἐκούσιος ἡ ἀρεσις ἡ τε τῆς ἀληθείας ἐκλογή. La liberté de la foi est une idée fréquemment reprise par Clément, cf. REDEPENNING, *Origenes*, t. I, p. 153 ss.

3. *Stromates*, VII, 15; ST. (3), p. 64, l. 1 ss; HORT, p. 158, l. 1 sq. Sur les rapports de la gnose et de la foi, cf. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, p. 259-262. Le II^e livre des *Stromates*, écrit au temps de la persécution de Septime Sévère, insiste particulièrement sur la manière dont la gnose développe la foi.

que le don divin de la philosophie leur fut accordé. Si elle fait fructifier la parole divine, a-t-on le droit de la négliger ? Et quand on veut soi-même avancer dans la piété, doit-on jamais se lasser de chercher¹ ?

§ 1. — Projets littéraires.

Alors se déployait un programme fait pour entraîner le jeune disciple. Sur ce point, Clément était devenu l'héritier des traditions formées à Alexandrie, depuis que la religion biblique avait voulu se faire comprendre des Grecs d'Égypte, au temps de Philon. Variée est la sagesse de Dieu : art, science, foi, prophétie en font partie à des degrés divers. Dans la ville de l'érudition, auprès du Musée d'Alexandrie, comment ne voudrait-on pas emprunter à chaque discipline ce qui est utile, en passant du cycle scolaire à la philosophie, et de celle-ci à la sagesse ? Il n'y a aucun enseignement qui ne puisse, en aiguisant l'esprit, le préparer à la religion, ou l'y faire progresser. Une sorte d'université doit se créer pour l'instruction de ceux qui sont destinés à devenir plus que des prédicateurs, des messagers de la vérité par la parole et par l'écrit.

C'était un programme qui, comme beaucoup d'autres, attendait un disciple pour être réalisé. Clément était trop occupé par la formation morale des néophytes pour entreprendre le vaste projet qu'il rêvait. Sa leçon se passait à assembler quelques matériaux, empruntés de préférence à la poésie et à la philosophie, sous la forme de souvenirs « qui viennent comme ils se présentent à la mémoire ». Sur la manière d'utiliser les diverses sciences, il donnait d'abord peu d'éclaircissements. Dans les derniers *Stromates*, qu'il écrivit après son départ d'Alexan-

1. *Stromates*, I, 1 ; St. (2), p. 5, l. 6 s. — *Ibid.*, I, 11, St. (2), p. 33, l. 23.

drie, il s'en fit une idée plus précise. Il vit en particulier que l'étude de la nature « amène l'âme plus près de la puissance de l'artisan divin ». Il observa que la connaissance des mots et de leurs divers sens peut apporter une grande lumière dans l'Écriture. Peut-être, quand Origène commença à enseigner, l'expérience du disciple a-t-elle aidé le maître à mieux concevoir lui-même le programme qu'il avait proposé¹.

Origène retint les projets — et Clément n'en manquait point — autant et plus que les leçons. Toute la science qu'on lui proposait se composait d'essais et d'initiations. Elle formait par son insuffisance la meilleure des préparations, ouvrant des perspectives sur des plans de travaux qui ne s'achevaient jamais, et sur des ouvrages qui ne devaient pas être commencés. Clément annonçait un *Traité de la nature* destiné à conduire de la cosmologie à la théologie en exposant l'origine du monde, et un *Traité de la parfaite initiation* où seraient décrites les dernières ascensions de l'âme. L'ensemble aurait sans doute formé, avec les *Stromates*, que l'on peut regarder comme des études de morale ascétique, la doctrine que Clément avait promise aux nouveaux enfants de l'Église, dont il achevait la formation. Ce serait le degré supérieur, menant de la foi à la charité, où le Verbe se fait le maître de la science parfaite, et l'œuvre aurait pour titre « Le Maître² ». Les événements lui en

1. Au sujet de l'utilisation des sciences, on trouvera les textes principaux traduits et expliqués dans l'étude de P. CAMELOT, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des Sciences et de la Littérature profane, Recherches de Sciences Religieuses*, février et décembre 1931. La philosophie se distingue clairement des autres sciences, auxquelles convient plus précisément le mot de *sciences encycliques*. Cf. *Strom.*, I, 5; *St.* (2), p. 19, I, 13 ss.

2. *Ibid.*, IV, 1; *St.* (2), p. 249, I. 4 ss. Sur les projets littéraires de Clément, cf. E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 2^e éd. App. II, et F. PRAT, *Les projets littéraires de Clément d'Alexandrie, Recherches de Science Religieuse*, août 1925, p. 234 ss.

eussent-ils donné le temps, Clément eût été incapable d'un tel effort. Il parlait au gré de ses souvenirs et de ses lectures, autour de quelques motifs, qu'il compare à ces tapisseries alexandrines où l'art ne consiste que dans la variété imprévue des couleurs. La trame en était solide, mais le dessin toujours inachevé.

Il eût pu ne laisser à ses élèves qu'un esprit et une école. Il se trouva que l'un d'eux réalisa le programme, apporta des œuvres sous ces titres vides, poursuivit la recherche dans ce qu'elle avait de plus hardi. Origène écrivit ce traité de la nature qui devait rapprocher l'âme du démiurge : ce fut le *Traité des Principes*. Il fut plus encore que son maître le philologue habile à observer le sens d'une parole « d'après ses circonstances, sa raison et son sujet ¹ ». Toutes les sciences que Clément énumérait, il les enseigna comme une préparation à la théologie. Quant à la parfaite initiation, ce fut le but de ses leçons les plus personnelles, dès qu'il dirigea son *Commentaire de saint Jean* vers le sens spirituel. Des ambitions de Clément et de son idéal de perfection, il fit naître une méthode d'exégèse, une école, un parti. La réalisation dépassa les plus vastes projets.

§ 2. — Formation religieuse.

Mais une influence plus profonde s'exerçait par la formation spirituelle du disciple. Dans cette école le maître parlait pour le salut de ses auditeurs. Clément cultivait d'abord chez eux la foi en ce qu'il appelait la philanthropie divine. Sous son éloquence douce et subtile, on voyait peu à peu la justice s'évanouir dans la bonté. Tout châtement de Dieu est un remède. Il est l'ami de l'homme, le philanthrope. Sans cesse, il provoque le

1. *Stromates*, I, 9; *St.* (2), p. 29, l. 27 ss. Cf. *Com. in Joh.*, XX, 20; *P. G.*, XIV, 621; *PREUSCHEN* (4), p. 355, l. 18 ss.

repentir du pécheur par des avertissements, des reproches, des plaintes, habile à faire naître de mille manières le bien du mal. Il attend la libre décision et la sollicite, même au delà de la mort. La honte de la conscience peut se produire dans un autre monde, puisqu'aucune région n'échappe à la bonté de Dieu. La religion des prophètes devenait une souriante pédagogie. Elle « s'humanisait », non sans perdre quelque chose de sa grandeur. Tout devenait clair dans l'action de la Providence¹.

C'est le Verbe fait homme qui prend ces soins, comme partenaire de la philanthropie divine. Pour montrer comme il fait la lente éducation de l'humanité, Clément empruntait l'accent et les mots de saint Irénée dans une harmonie plus savante. Il décrivait « le pasteur qui nous apprend la souveraine Sagesse », et la leçon devenait une élévation : « Oui, Maître, conduisez-nous à votre pâturage sur la sainte montagne, dans votre Église, qui est élevée au-dessus des nuées, et qui touche les cieux² ».

Longtemps après, Origène, fidèle à cette vision idyllique du monde, avait peine à croire qu'il existât un mal irréductible. Il retrouvait ses premières impressions de disciple. « Dieu nous aime, il est prêt à accueillir à tout moment, sous toutes les formes, l'inclination naissante au bien, chez les âmes qui ne se hâtent pas de trouver le Verbe. Quand il les voit, comme des brebis tendres et douces, sans recherche ni réflexion, il se fait leur pasteur³ ».

Aux meilleurs disciples, Clément laissait volontiers entendre que de plus hautes leçons les attendaient. Ils devaient pendant quelque temps se confier au Pédagogue, pour s'arracher aux habitudes de leur vie antérieure, et

1. v. g. *Le Pédagogue*, I, 8, 9, 10; *P. G.*, VIII, 325-363; *Str.* (1), p. 127-146.

2. *Le Pédagogue*, I, ix; *P. G.*, VIII, 352; *Str.*, p. 139, l. 20-22.

3. *Com. in Joh.*, I, 29; *P. G.*, XIV, 76; *Pr.*, p. 35, l. 7-10.

trouver la santé en imitant le Christ. C'était un état passager, une enfance qui les préparait à la perfection.

Certains chrétiens, clercs ou laïques, éprouvèrent à cette époque le désir de s'adonner entièrement à la charité et à la contemplation. Ils récitaient *laudes* le matin, lisaient des *leçons* de l'Écriture avant le repas, aussitôt après chantaient des psaumes et des hymnes, priaient encore avant de se coucher et la nuit¹. Ils avaient besoin qu'on leur expliquât la Bible, dont quelque passage tous les jours « dirigeait leur âme vers la contemplation ». Il leur fallait une nourriture plus solide que le lait et le miel apportés aux néophytes par le Bon Pasteur. Où pouvaient-ils la trouver?

Le maître chrétien devait y pourvoir. Clément donnait à ses disciples la plus haute idée de ses fonctions. Saint Paul n'avait-il pas compté les docteurs, après les apôtres et les prophètes, parmi les chrétiens favorisés d'un don extraordinaire? Sans doute, mais le temps des charismes semblait passé. Saint Irénée en avait vu encore plusieurs exemples. Origène n'en connaissait autour de lui que « les restes ou les vestiges² ».

C'est devenu un lieu commun, dans l'histoire ancienne de l'Église, sous l'influence de sentiments tout modernes, de les opposer à l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique, comme si la discipline avait mis fin aux inspirations particulières des fidèles. En réalité, la première autorité apostolique fut contemporaine des charismes. On les vit souvent unis dans la même personne. Ensuite les dons primitifs ne disparurent point : ils se trans-

1. *Stromates*, VII, 7; St. (3), p. 37, l. 3 ss.; HORT., p. : 87 εὐχαί τε καὶ αἶνοι, καὶ πρὸ τῆς ἐστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψάλλοι δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἐστίασιν πρὸ τε τῆς κοιτῆς, ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν. Cf. *Ibid.*, I, 1; St., p. 8, l. 11 s.

2. *Com. in Joh.*, XX, 28; *P.G.*, XIV, 653; Pr., p. 374, l. 13 : ἔχνη καὶ λείμματα.

formèrent. Leur succession authentique fut recueillie par la vie de religion et par la théologie¹. Elles sont les fonctions permanentes qui remplacent le plus souvent les manifestations extraordinaires, sans les exclure. L'inspiration s'adapte ainsi à la communauté chrétienne, puisque l'Église dirige les docteurs et les mystiques, comme elle a autrefois ordonné les charismes « au bien de tous ». Mais, à l'École d'Alexandrie, le génie ne se dominait pas toujours. L'avidité, ou, comme dira plus tard Origène, la gourmandise de la science divine était la forme intellectuelle que prenait, dans les villes riches de livres ou de traditions religieuses, le désir d'une vie plus parfaite.

Comment les ambitions de ceux qui avaient suivi l'enseignement élémentaire n'auraient-elles pas tendu à la connaissance de Dieu, qu'on leur promettait? Dans toutes les sectes, on répétait que cette science assure le salut, et qu'elle est accordée mystérieusement à ceux qui naissent capables de déchiffrer les secrets divins, aux spirituels qui sont d'une autre essence que le commun des hommes. Un peu de cette fièvre passait des cercles valentiniens d'Alexandrie aux chrétiens instruits qui fréquentaient le Didascalée. Ils réclamaient une doctrine supérieure. Le maître ne pouvait refuser d'entretenir en eux la flamme qu'il y avait allumée, et, selon son programme, de répondre à leur curiosité autant qu'à leur piété.

Dès que l'on entrait au Didascalée, on apprenait à se représenter la vie chrétienne comme une initiation progressive à la science divine. L'Église est un vaste cours de religion qui comporte divers degrés. Le programme qui classe les élèves distingue aussi l'une de l'autre deux espèces de chrétiens, les simples et les parfaits.

1. *Stromates*, I, 1; *St.* (2), p. 5, l. 1 sq : ἡ μὲν κηρυκικὴ ἐπιστήμη ἤδη πως ἀγγελικὴ ὁποτέρως ἂν ἐνεργῇ, διὰ τε τῆς χειρὸς διὰ τε τῆς γλώττης ὠφελοῦσα. — *Ibid.*; *St.*, p. 10, l. 13 ss. Cf. saint Paul I *Cor.*, 12, 7 et 28.

Pour Origène comme pour son maître, il y a dans l'Église des privilégiés, les amis de la Sagesse, les religieux et les savants. Au-dessous d'eux, la foule se contente de nourritures plus vulgaires. Elle comprend les catéchumènes et les pénitents, mais on estime que beaucoup de chrétiens ne sont guère plus avancés. Les simples, ce seront tous les fidèles qui résistent à l'École, ou ne se montrent pas assez dociles à ses méthodes : d'abord ceux qui, sans mener la vie intellectuelle, se contentent de pratiquer les bonnes œuvres ; plus tard, les adversaires de l'interprétation spirituelle, et certains groupes judaïsants de Syrie. La théologie alexandrine se défend mal contre la tentation de reproduire au sein du christianisme l'opposition hellénique des sages et de la masse. Origène a pris cette habitude dès les premières leçons du Didascalée, et il ne s'en délivre jamais. Parfois l'aveu lui échappe : « Nous, par vantardise et par orgueil, nous méprisons les simples, oubliant que Dieu a fait tout homme à son image, et qu'il les a façonnés un à un¹... »

Pourtant, lorsqu'il enseignait à Alexandrie, Clément avait soin de rappeler au nouveau venu qu'il était dès son baptême parfait chrétien². A ce titre, il n'existe aucune inégalité. « Car notre illumination signifie que nous avons connu Dieu ». Le premier élan et l'achèvement ne diffèrent pas de nature³. « L'enfance dans le Christ est déjà une perfection⁴ ».

On ne peut construire que sur la foi du baptême. Il faut

1. *Com. in Joh.*, XIII, 28; *P. G.*, XIV, 468; *Pr.*, p. 252, l. 10 ss.

2. Ce chapitre n'utilise que l'œuvre de Clément rédigée à Alexandrie. De l'avis général, le IV^e livre des *Stromates* est contemporain de la persécution de Septime Sévère. Les livres suivants ont donc été écrits hors du Didascalée. Cf. HARNACK, *Chronologie*, t. II. Nachträge, p. 541 sq., et BOUSSET, *Schulbetrieb*, p. 267 ss.

3. *Pédagogue*, I, 6; *P. G.*, VIII, 285; *St.*, p. 107, l. 30.

4. *Pédagogue*, I, 6; *P. G.*, VIII, 292; *St.*, p. 110, l. 25 : ἡ δὲ ἐν Χριστῷ νηπιότης τελείωσις ἐστίν.

donc s'assurer si ce fondement est solide, avant d'admettre un auditeur à un enseignement plus élevé. Beaucoup se présentaient. Clément les examinait en moraliste, observant leurs paroles, leurs attitudes et leur regard. Comme ces âmes étaient diverses ! Les unes avaient encore en partage la philosophie hellénique, les autres, comme celle d'Origène, grandissaient dans une instruction supérieure¹. Des convertis étaient mêlés aux jeunes gens nés de familles chrétiennes. Auprès de chacun, il fallait se faire le collaborateur de Dieu².

Dans la préface du 1^{er} livre des *Stromates*, comme dans une leçon d'ouverture, Clément prépare ses auditeurs. Pour un chrétien, la question religieuse n'est pas le prétexte de brillantes conférences, ni de virtuosité dialectique. « Ceux qui s'occupent de théologie doivent éviter la vaine curiosité du touriste qui s'enquiert des monuments d'une ville³ »... « Il ne faut pas confier à l'auditeur le soin d'éprouver la doctrine par des comparaisons arbitraires⁴ ». L'art de faire toutes sortes de discours et le talent d'accumuler les arguments sont un danger. « Mais quand quelqu'un se décide à prendre place au banquet parce qu'il a la foi, alors il est sûr, et capable de recevoir l'enseignement de la théologie. Sa foi lui donne du jugement⁵ ».

Clément n'imposait pas la vie commune comme le faisaient les pythagoriciens de son temps, ni une autre règle de morale que les préceptes du christianisme. Sa méthode était d'exciter sans cesse la recherche « pour rendre plus douce la possession de la vérité », en exigeant d'abord

1. *Stromates*, I, 1; St. (2), p. 7, l. 15 sq.

2. *Ibid.*, I, 1; St., p. 6, l. 26.

3. *Ibid.*, I, 1; St., p. 6, l. 4 ss.

4. *Ibid.*, I, 1; St., p. 6, l. 27 ss.

5. *Ibid.*, I, 1; St., p. 6, l. 32 ss. Comme on le voit par ce texte, l'enseignement du Didascalée s'adressait principalement aux fidèles, par occasion seulement aux incroyants qui pouvaient se mêler à eux.

que l'on s'y préparât par la foi et le détachement. Avec un mélange d'enthousiasme et d'habileté pédagogique, il excellait à ouvrir au progrès du disciple des perspectives toujours nouvelles. Les grands mystères suivraient les petits mystères. Et l'introduction se prolongeait. Comme un mirage, le degré suprême reculait toujours. Origène n'eut pas le temps d'être déçu. Il conserva le goût des savantes superpositions de science, et des initiations multiples. Sa théologie devait remplir ces perspectives. Au Didascalée, il apprenait comment on doit désirer la sagesse. « A mesure que la foi avance, le désir s'accroît, quand la recherche l'accompagne et s'y mêle¹. »

Mais souvent le maître, avec la mesure de l'esprit hellénique, modérait ces jeunes Égyptiens, qui auraient pu se croire déjà capables de voir Dieu, et dispensés du reste². « Chez nous, leur disait-il, le philosophe s'attache à trois devoirs : d'abord la contemplation, en second lieu la pratique des commandements, en troisième lieu l'éducation des âmes droites. Ces trois choses réunies font un chrétien achevé³ ».

L'étude de la Vérité, l'ascèse, l'enseignement formaient plus qu'un programme littéraire. C'était un programme de vie qui s'offrait à Origène⁴. Les événements allaient en apparence le bouleverser, en fait brusquer sa réalisation.

1. *Ibid.*, VII, 11; *Str.*, p. 44, l. 4 et 5; *Hort.*, p. 104, l. 12.

2. Les premiers portraits du parfait chrétien sont beaucoup plus modérés que ceux des derniers *Stromates*. Cf. J. LEBRETON, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, octobre 1923, t. XIX, 1, p. 496 et note 2.

3. *Ibid.*, II, 10; *Str.*, t. II, p. 137, l. 14 ss.

4. Dans un des commentaires de la dernière période, il rappelle qu'un parfait chrétien doit ajouter à la contemplation l'activité de l'enseignement et de la prédication. *Com. in Luc.*; MAX RAUER (9), frag. xxxvi, p. 252, l. 1 s.

II. — LA PERSÉCUTION.

Toute la vie de l'homme est une tentation (*De la Prière*, 29, 1).

En 198, après sa victoire sur les Parthes, l'empereur Septime Sévère parcourut la Syrie où les chrétiens et les Juifs étaient très nombreux. C'est sans doute de cette province qu'il publia la défense, sous des peines graves, « de faire des Juifs et des chrétiens¹ ». Puis il passa en Égypte. A la fin de 201, le préfet Maecius Laetus fut remplacé par Subatianus Aquila. Pendant le séjour de l'empereur, la persécution sévit avec une grande violence. L'autorité impériale se substitua à l'initiative des gouverneurs, qui agissaient mollement ou isolément, au gré de l'opinion et de leurs tendances².

L'édit avait pour but d'empêcher la propagande de la religion chrétienne, dont Septime Sévère avait pu observer la force dans son entourage. Les catéchistes et les maîtres étaient particulièrement exposés. Parmi les auditeurs de Clément ne manquaient pas ceux qui, venus de l'hellénisme, avaient écouté la parole de conversion. Il quitta l'Égypte, où il ne devait pas revenir.

C'est sans doute à la suite de ces événements qu'il écrivit un petit traité sur le *Martyre du parfait chrétien*. Il n'avait encore abordé ce sujet qu'en passant, pour exalter les martyrs, et montrer que la maîtrise des passions prépare le chrétien à rendre le témoignage de sang, quand la nécessité s'en présente. Il n'y avait pas de réserve alors dans son enthousiasme³. Mais il devait maintenant,

1. *Judaeos fieri sub gravi paena vetuit; idem etiam de christianis sanxit.* Cf. ALLARD, *Le christianisme et l'empire romain*, p. 72.

2. Cf. REDEPENNING, *Origenes*, I, p. 183-187.

3. *Stromates*, II, 18; St. (2), p. 155, l. 23 ss. Ce livre est sans doute contemporain de la persécution. Cf. *Ibid.*, II, 20; St. p. 180, l. 26

comme tant d'autres, justifier ceux qui se retiraient à l'abri.

« Lorsque le Seigneur dit : « Quand on vous poursuivra dans une ville, fuyez dans une autre », il ne conseille pas de fuir parce que la persécution serait un mal, ni de se dérober par l'exil comme si l'on craignait la mort. Il veut que nous ne soyons ni causes, ni complices d'une mauvaise action, ni pour nous-mêmes, ni pour le persécuteur, ni pour le bourreau. Et il recommande en quelque sorte de se préserver soi-même; celui qui désobéit est un téméraire, qui aime le risque... Tel serait celui qui n'évite pas la persécution, mais se fait prendre par présomption. Celui-là se fait, autant qu'il est en lui, le complice de la méchanceté du persécuteur, et, s'il l'excite, il en est la cause dernière, puisqu'il provoque le fauve. Il en est de même, s'il fournit un prétexte de combat, de châtimement, d'inimitié ou de procès¹ ».

Il ajoutait qu'il y a dans l'Eglise diverses formes de perfection, et des charismes variés². Son idéal de science chrétienne et de vie contemplative n'est pas inférieur au martyre. Les uns ont à confesser Dieu, les autres à le prêcher. D'ailleurs, si l'on comprend ce qu'est la perfection chrétienne, on reconnaît que le martyre n'en est qu'une manifestation plus éclatante. « Il montre l'œuvre consommée de l'amour. » Mais « toute âme qui se conduit avec pureté dans la connaissance de Dieu, qui obéit aux commandements, est martyr dans sa vie et dans ses

et ss. : ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγὰὶ ἐκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι, παροπτωμένων ἀνασχινδυλευομένων τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων.
Cf. HARNACK, *Chronologie*, t. II, p. 11.

1. *Ibid.*, IV, 10; St., p. 282; l. 15 sq; cf. G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, p. 310. Ce morceau est appelé par Clément *περὶ μαρτυρίου*, p. 248, l. 3, et (*περὶ γνωστικοῦ μάρτυρος*). Cf. BOUSSET, *Schulbetrieb*, p. 251. Le texte évangélique est Mt., 10, 23.

2. Cette idée sera reprise par Origène. *Hom. in lib. Jesu Nave*, IV, 3; BAEHRENS (7), p. 312-313.

paroles : de quelque manière qu'elle soit séparée du corps, elle répand sa foi, à la manière du sang, durant sa vie entière, et au moment de son départ ». On a raison d'accorder des marques de vénération aux confesseurs. Avouer le Christ au tribunal peut donner au chrétien, « parmi les hommes, une plus grande dignité ». Cependant, il ne devra pas se faire appeler parfait dès maintenant, avant que « son sang, offert en eucharistie par l'amour, n'ait laissé partir l'esprit¹ ».

Que la persécution vint, au moment fixé par Dieu, achever des jours de science et de prière, Clément le voulait bien. Mais il ne fallait pas qu'elle le détournât de sa tâche, ni que le prestige des *confesseurs* fit oublier à la foule la beauté de l'enseignement, ni le mérite plus humble des vertus ordinaires. On ne pouvait défendre plus sagement la situation délicate de celui qui, dans une période de trouble et d'héroïsme, préfère pour quelque temps encore la vie mortifiée, savante et sans éclat, où l'on se contente d'abandonner « toutes les richesses et toutes les possessions en vue d'une existence sans passions² ».

Suivant l'hellénisme harmonieux de Clément, le martyr devait venir à son heure, comme la couronne à la fin des jeux. Pour Origène, cette épreuve entra aussitôt et sans difficulté dans la morale ordinaire. Il avait dix-sept ans; la persécution l'aïda à se représenter le christianisme comme un combat, un effort de la libre volonté, éclairée par la foi. Même l'intellectualisme aigu du Didascalée trouvait à se satisfaire dans cet orage. Le jeune disciple allait jusqu'au bout du platonisme devant lequel Clément hésitait. Le corps était une prison, il fallait délivrer l'âme. Origène aspirait au sacrifice. Le début de l'*Exhortation*

1. *Stromates*, IV, 21; St. (2), p. 305-306.

2. *Stromates*, IV, 4; St. (2), p. 255; l. 24 s.

tation au Martyre, écrite longtemps après, garde peut-être l'écho de cette ivresse de l'esprit autant que du cœur, qui l'avait saisi alors. « On aime vraiment Dieu *de toute son âme*, quand, par le vif désir d'être en communauté avec lui, on arrache et on éloigne cette âme, non seulement du corps terrestre, mais de tout corps¹ ».

Origène commença son œuvre de catéchiste et d'écrivain par des exhortations au martyre. Il écrivit à son père emprisonné. « Fais attention à ne pas changer de décision en pensant à nous² ». Devenu fils de martyr, il continua à encourager ses frères, les chrétiens prisonniers. Il les visitait en prison. Au moment de l'exécution, « quand ils étaient conduits à la mort, il les saluait avec un baiser³ ». Il fallait montrer au persécuteur la vanité de sa haine, et témoigner à Dieu la divine persuasion que laisse son enseignement⁴.

Bientôt il eut lui-même à former des martyrs. Quand il devint catéchiste, les infidèles qui venaient à lui pour s'instruire de la religion chrétienne étaient coupables; coupables aussi ses élèves plus avancés qui malgré l'édit impérial avaient reçu le baptême. Plusieurs furent condamnés, et Origène les assista jusqu'au dernier moment⁵. Mais il n'était pas moins grave de convertir que de se convertir. Il est probable qu'il ne dut le salut qu'à la tolérance de l'autorité. Le gouvernement d'Égypte semble avoir ménagé les personnages importants de la communauté chrétienne. Il se contentait d'assurer l'ordre devant la maison où le jeune catéchiste enseignait, et d'empêcher

1. *Exhortatio ad Mart.*, III; KOETSCHAU (1), p. 4, l. 19 ss.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, II, 6; SCHW., p. 320, l. 19 s. *ἐπεχς μὴ δὲ ἡμᾶς ἄλλο τι προνήσης.*

3. *Ibid.*, VI, III, 4; SCHW., p. 524, l. 24 ss.

4. *Stromates*, IV, 4; ST. (2), p. 254, l. 14.

5. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, IV, 2, 3; SCHW., p. 528, l. 22 ss. Parmi les disciples d'Origène qui moururent martyrs, l'historien cite Plutarque, Sérénus, Héraclide, Héron, Héraïs.

un trop grand nombre de fidèles de s'y rendre. Mais l'opinion resta longtemps déchainée, en particulier à Alexandrie où la politique des Lagides avait développé le culte officiel, pour faire l'unité d'une ville sans passé. Ptolémée Sôter y avait élevé un temple à un Sérapis semi-hellénique, que tous vénéraient¹. La foule dénonçait Origène, le rendait responsable du supplice de ses convertis, et voulait l'obliger à abjurer. Pendant plusieurs années, il fallut « être prêt à toute éventualité² », et garder devant les yeux le risque d'une émeute sanglante.

Le danger passé, le souvenir des martyrs se perpétua dans l'Église d'Alexandrie. Les confesseurs qui avaient souffert dans la prison recevaient une place d'honneur parmi les fidèles. On conservait le nom de ceux qui avaient péri³. On rappelait les circonstances de leur mort, les réponses qu'ils avaient faites au juge, et on les vénérât sous le titre officiel de *martyrs*. Certains usages, dès le début du III^e siècle, étaient prescrits en leur mémoire par la *fraternité*, malgré quelques résistances. « Une puissance indicible vient de leur mort⁴ ». Comme ils sont

1. Cf. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte, Mémoires de l'Institut du Caire*, X, 1904.

2. *Stromates*, VII, 11; ST. (3), p. 47, l. 27 ss; HORT., p. 114, l. 14 et 15 : προφανῆ τὸν κίνδυνον διὰ τὸν τῶν πολλῶν ζῆλον ἔχων, εὐθαρσῶς πᾶν τὸ προσιὸν ἀναδέχεται. La mort de Calliste à Rome eut peut-être lieu au cours d'une de ces émeutes. EPIPHANE raconte qu'Origène fut un jour traîné jusqu'aux marches du temple de Sérapis, par la foule qui voulait le contraindre à un acte d'idolâtrie. *Hæc.* 64, 1; *P. G.*, XLI, 1069. Cet épisode n'est nullement invraisemblable. Cf. REDEPENNING, *Origenes*, I, p. 193.

3. *Com. in Joh.*, II, 28; *P. G.*, 176; PREUSCHEN, p. 92, l. 20 ss.; p. 93, l. 11 ss. τῆς ἀδελφότητος ἔθος. C'était le nom officiel que prenait l'Église pour posséder et administrer ses cimetières. Cf. ALLARD, *Le christianisme et l'empire romain*, p. 84. Ces usages sont sans doute les sacrifices ou les prières qui avaient lieu au tombeau des martyrs.

4. *Com. in Joh.*, VI, 36; *P. G.*, XIV, 293; PR., p. 163, p. 32 s.

des victimes offertes pour l'Église, on peut obtenir par eux le rémission des péchés¹.

Ces impressions furent si profondes qu'après une longue période de paix, en 232, le *Traité de la Prière* contient encore plusieurs allusions au martyre². L'expression en est si vive qu'on a été tenté de croire ces passages écrits en temps de persécution. Ce n'est pas probable. Mais Origène ne parle pas de l'épreuve suprême autrement qu'il le fera peu après, en plein danger. D'ailleurs toute son ascèse s'en inspire. Les paroles de l'Écriture, et les conseils où il rappelle à Ambroise que le sage chrétien n'a pas le droit de se réfugier dans l'apathie, sont les mêmes qui lui viendront à l'esprit, deux ans plus tard, quand il écrira à son ami emprisonné. Mortification et martyre, c'est tout un. On s'expose à devenir apostat le jour de la grande tribulation, si l'on ne s'habitue pas à l'idée que toute la vie est une épreuve qui dilate le cœur.

A mesure qu'il vieillit, Origène est gagné par l'impatience du sacrifice auquel il s'est voué plusieurs fois, et dont Dieu semble lui refuser le triomphe. Il y voit le moyen d'obtenir cette pureté parfaite, que la sainteté elle-même ne donne pas, pour monter sans nouvelle épreuve jusqu'à l'autel du ciel³. Il voudrait entraîner toute la communauté dans son désir⁴. Il trouve l'Église aussi désolée qu'une Jérusalem sans victimes, quand elle n'a plus de martyrs. Il se reporte à l'époque de sa première jeunesse, où il préparait ses disciples au sacrifice en même temps qu'au baptême. Il ne voit plus qu'un bienfait de la providence

1. *Hom. in Num.*, X, 2; BAEHRENS (7), p. 72.

2. KOETSCHAU, *De Oratione* (2), p. 359, l. 9 ss.; p. 369, l. 13; p. 382, l. 5 ss., 20 ss. Il faut ajouter à cette liste, p. 385, l. 1 ss. Cf. *Ibid.*, *Préface* (1), p. LXXVII, note 4.

3. *Hom. in Judic.*, VII, 2; BAEHRENS (7), p. 507-508. Cette homélie fut prononcée au temps de la persécution de Maximin (235).

4. *Hom. in Num.*, X, 2; BAEHRENS (6), p. 72.

dans les dispositions légales qu'il appelait jadis un fléau. « C'est alors qu'il y avait vraiment des fidèles, quand on revenait des cimetières, après avoir escorté les martyrs¹, pour se réunir à l'église. Toute l'assemblée était là, sans aucun accablement. La leçon donnée aux catéchumènes, c'était de leur raconter les témoignages et les morts de ceux qui confessaient la vérité jusqu'à la mort. Je sais des gens qui ont vu alors des prodiges, de vrais miracles² ».

Il y a dans une vie religieuse des heures décisives, où les croyances s'ordonnent pour toujours en un sens délibéré, accepté parce qu'il permet de voir clair dans la crise, et de s'y conduire avec assurance. Ce furent pour Origène les premières exhortations où il engageait son père, ses amis, ses disciples à prendre le bon parti, celui qui unit l'âme à Dieu par le témoignage de la foi. Ce furent aussi les instants où il se disposa au martyre imminent, et crut toute proche cette fin où on lui avait appris à voir le sceau de la perfection chrétienne.

III. — LE GRAMMAIRIEN.

Par suite de la confiscation des biens, qui accompagnait la peine capitale, la famille d'Origène se trouva sans ressources, et elle était nombreuse. Il fut recueilli par une riche chrétienne. Il profita de l'instruction que son père lui avait donnée pour pousser l'étude des lettres selon les méthodes qui étaient en honneur à Alexandrie. Bientôt il put devenir maître de grammaire, et pourvoir ainsi largement à ses besoins³.

1. Ce cortège est celui des funérailles. Cf. le martyre de saint Cyprien. Paul MONCEAUX, *L'Afrique chrétienne*, II, p. 179-190.

2. *Hom. in Jeremiam*, IV; KLOSTERMANN, 3, p. 25. Cependant Origène admit toujours que l'on pût se mettre à l'abri en temps de persécution. Cf. *Com. in Mt.*, X, 23; *P. G.*, XIII, 897. — *Com. in Psalm.* 141. 5; *Vind.* 8, Fol. 260^v, l. 5.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, II, 15; SCHW., p. 524, l. 1 ss.

L'enseignement de la grammaire faisait partie du *cycle des sciences* qui formaient l'éducation libérale de cette époque. Elle est souvent énumérée à la suite de la géométrie et de la musique, sans doute comme une science moins élevée¹. Elle était enseignée après l'école élémentaire, par un maître auquel succédait le rhéteur².

En s'appliquant à cette étude, Origène resta fidèle à l'esprit du Didascalée. Les Alexandrins étaient hostiles au purisme des écrivains qui voulaient écrire comme au siècle de Périclès. En matière de vocabulaire ils se pla-

1. *Stromates*, I, v; *Str.*, p. 19, l. 10 ss. *Ibid.*, IX; *Str.*, p. 29, l. 10.

2. Cf. G. BARDY, *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), janvier 1932, p. 14 et n. 2.

Au sujet du cycle des études, G. Bardy cite un passage de *Hom. in Judic.*, VI, 2; BAEHRENS (7), p. 499 (*article cité*, p. 15). « Si eat quis puer ad scholas, a magistro quidem suscipitur et efficitur illius doctoris discipulus, sed non statim discendi ab ipso præceptore sumit exordium; sed cum ab eo prima tantum elementa suscepit, traditur aliis erudiendus, ut ita dicam, scholae ipsius principibus; ut cum ab illis, quantum in illis est, fuerit edoctus et cum prima apud eos deposuerit rudimenta, tum demum etiam ipsius doctoris perfectioniora præcepta suscipiat. » Harnack interprète ce texte comme si *doctor* signifiait toujours le directeur de l'école : celui-ci donnerait l'enseignement élémentaire, puis confierait l'enfant aux maîtres, et le reprendrait plus tard comme élève pour lui enseigner les sciences supérieures. Baehrens propose de supprimer, *cum ab eo prima tantum elementa suscepit*, ce que la tradition manuscrite ne permet pas, et ce qui ne résout pas la difficulté. A travers la traduction latine maladroite, on reconnaît en réalité le cycle bien connu : le *librarius* (*magister*) les professeurs (*scholae principibus*) *grammaticus* et *rhetor*; le maître, *doctor ipse*, philosophe. Mais Origène ne reproduit pas les titres exacts; car il a en vue sa comparaison : le *librarius* lui-même est un maître, une sorte de docteur (*illius doctoris discipulus*); les professeurs sont pour ainsi dire les chefs de l'école; mais le vrai docteur *doctor ipse*, est celui qui enseigne les préceptes les plus parfaits. Naturellement *ab eo* se rapporte à *magistro*, et désigne le maître de l'école élémentaire. Le cours de grammaire comprenait l'étude des poètes épiques, comiques et tragiques, et des historiens. On passait ensuite à la rhétorique. Cf. *Hom. in Psalm.* 36, III, 6; *P. G.*, XII, 1349 s.

çaient résolument parmi les anti-atticismes. Ils laissent les « sophistes » apprécier la qualité des mots et les assembler avec harmonie, « chasseurs de petites expressions, et amateurs de bibelots ». Par austérité de philosophe, Clément se défendait d'helléniser dans le choix de son langage¹. Habitué à goûter longuement la poésie de l'Écriture, son successeur était aussi hostile à ces parures. Il préférerait « au fer battu à coups de marteau et aiguisé sur la pierre », la parole de Dieu, « qui vient comme le roc détaché de la montagne sans la main de l'homme² ».

Origène est l'un des inventeurs du romantisme biblique. Sa phrase coule d'inspiration, sans art réfléchi. C'est celle d'un conférencier qui n'écrit pas son œuvre, et parle selon le bon usage, sans incorrection ni recherche. On trouve chez lui assez fréquemment certains emplois et certaines constructions qui appartiennent déjà à l'époque byzantine. Sa syntaxe est moins classique que celle de Clément ou de saint Jean Chrysostome³. Cependant sa

1. *Stromates*, I, 2; St. (2), p. 14, l. 24. λεξιειδίων θηράτορες, ζηλωταὶ τεχνυδρίων. Cf. P. CAMELOT, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane, Recherches de science religieuse*, février 1931, p. 56 ss.

2. *Hom. in lib. Jesu Nave*, XXVI, 2; BAEHRENS, p. 459 s.

3. On peut signaler comme des emplois qui sont étrangers, ou peu conformes à la syntaxe classique : ἐνυπὼν employé pour le réfléchi de la 1^{re} personne, v. g. *Com. in Luc.*, éd. Max RAUER, fragm. XLVIII, p. 255, l. 12 (on trouve cet emploi déjà dans la syntaxe de Platon; cf. KÜHNER-GERTH, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II, Satzlehre, 3^e éd. 1898 : § 455, 7; 1, p. 572). — καθ' ἑνα pour καθ' ἑαυτον, *Ibid.*, fragm. XLIV, p. 254, l. 5 — φράνειν avec l'infinitif dans le sens de se hâter, s'aventurer à, aller jusqu'à, *ibid.*, xxxvi, p. 251, l. 12; cf. BOULENGER, *Essai critique sur la syntaxe de l'Empereur Julien*, Paris, Picard, 1922, p. 117 — τυχάνειν dans le sens de se trouver, sans participe : ἀναλόγον (ἀναλόγου?) νοῦ τυχάνοντος, *Com. in Joh.* I, 42; *P. G.*, XIV, 45; PREUSCHEN, p. 49, l. 4; — μή, peut-être, sans subjonctif ni futur, *Ibid.*, V, 8; PREUSCHEN, p. 105, l. 21 et ss. — l'emploi fréquent de παρά

grammaire s'apparente, sur un grand nombre de points, à l'école des atticistes.

L'érudition est pour lui un instrument de précision plutôt que d'élégance. Elle lui enseigne à critiquer un texte selon les méthodes alexandrines, à comparer les mérites de plusieurs traductions, à éclairer le sens d'un verbe en recherchant le nom qui est de même racine¹.

C'est surtout la sémantique qui retient l'attention d'Origène. Il est de ceux qui croient qu'on découvre le sens dans le mot plutôt que dans la phrase, bien qu'il vérifie souvent son étude d'après le contexte. Avant de demander aux noms hébraïques les secrets des événements invisibles, il a pris l'habitude de consulter les lexiques de l'hellénisme. Son érudition est souvent une compilation de dictionnaire. Elle porte la marque des travaux stoïciens. C'est de là que viennent les éléments de son éthique et les définitions de sa philosophie. Dès ses premières œuvres, il utilise l'encyclopédie du stoïcien Hérophile, qui rassemblait les sens donnés à un même mot dans les diverses écoles, en particulier chez Platon, les stoïciens, Posidonius, et les philosophies de la fin du II^e siècle. Il connaissait aussi un lexique d'Aristote, un dictionnaire de rhétorique qui distinguait le sens des termes voisins ou synonymes, et un répertoire où les mots étaient classés selon la dérivation, à partir des noms, que l'on considérait comme l'élément primitif de la sémantique².

au lieu de ἤ après un comparatif; cf. BOULENGER, *op. cit.*, p. 98, 2 b.

Cf. J. BORST, *Beiträge zur sprachlich-stilistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes*, 1913, pp. 30, 51, 59, 66.

1. *Com. in Gen.*, III, P. G., XII, 89 : ταῦτα δὲ παρεξέδημεν, ἵνα δείξωμεν ὅτι καὶ καθ' ἡμᾶς τοὺς θέλοντας μὴ σφάλλεσθαι περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τοῖς νοεῖν ταῖς θείας Γραφῆς, ἀναγκαιότατά ἐστι τὰ πίπτοντα εἰς τὴν χρῆσιν εἰδέναι λογικά...

2. Cf. notre article : *Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, *Revue des Études grecques*, octobre 1932. Ce répertoire

Si l'on peut parler d'un art dans l'œuvre d'Origène, il consiste justement dans le choix du vocabulaire, dans un groupe expressif qui soutient la phrase. Il lui arrive de le répéter plusieurs fois, surtout s'il l'a pris dans l'Écriture, comme pour créer un rythme pressant et doux. Ce souci des mots, jusque dans l'entraînement de l'inspiration religieuse, fait ressembler sa manière au dessin à la fois minutieux et immatériel qui orne certains coffrets alexandrins de cette époque. Il y ajoutait une passion tempérée d'élévation et de douceur, que ses disciples trouvaient irrésistible, « un mélange de grâce aimable, de persuasion et de contrainte¹ ». Sa parole agissait par la pénétration ou le sublime, sans essayer de circonvenir l'auditeur selon les procédés ordinaires de la rhétorique. Dès les premiers mots, on se sentait gagné².

Que sa culture littéraire fût pour quelque chose dans la souveraine efficacité de son enseignement, Origène ne pouvait le nier. Les disciples ne connaissaient que leur enthousiasme, mais les ennemis apercevaient beaucoup d'art en ce talent. Il savait exposer sa doctrine, discuter publiquement, et réfuter ses adversaires avec une supériorité manifeste. Plus tard, il ne vit pas sans déplaisir exalter la clarté de sa parole, son éclat et sa méthode, aux

de dérivés était analogue à celui de Julius Pollux, si ce n'est cet ouvrage lui-même. Les verbes y venaient à la suite des noms : φρόνησις était suivi de φρονεῖν, σωφροσύνη de σωφρονεῖν. L'un était considéré comme primitif et fondamental (προϋφίστασθαι), l'autre comme dérivé (ἐπιγίνεσθαι). *Com. in Gen.*, III; *P. G.*, XII, 88 : φασὶ δὲ οἷς ἐμέλησε τῆς τῶν σημαινομένων ἐξετάσεως ἐν τοῖς τόποις τοῖς ἔχουσι συζυγίαν προσηγοριῶν καὶ κατηγορημάτων, προϋφίστασθαι τὰ τυγχάνοντα τῶν προσηγοριῶν καὶ ἐπιγίνεσθαι τὰ κατηγορήματα παρὰ τὰς προσηγορίας... Cf. *Ibid.*, 89, sur la nécessité de connaître *le sens principal* des mots.

1. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Discours de remerciement*, VI, 78. KOETSCHAU, p. 15 s. : βεβλημένοι ὥσπερ τινὶ βέλει τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ καὶ ἐκ πρώτης ἡλικίας· ἦν γάρ πως καὶ ἡδεῖα τινὶ χάριτι καὶ πειθοῖ καὶ τινὶ ἀνάγκῃ μεμιγμένος.

2. *Ibid.*, 81, p. 16.

dépens de la doctrine que son talent voulait servir. « Quand j'ai pu ainsi produire quelques conversions, et par la supériorité de mes raisons ou de mon art gagner quelques disciples à la vraie philosophie du Christ et à la vraie religion, avec toute ma dialectique et ma rhétorique, il me semble que j'ai eu des enfants d'une étrangère ou d'une concubine », et, faisant allusion aux concubines dont Abraham eut des fils en sa vieillesse, le maître s'excusait avec un sourire que sa célébrité eût souvent plus de poids que le reste aux yeux du monde. « On voit bien que l'âge n'empêche point d'aller à de telles noces, et de procréer des fils de la sorte, et disons plutôt que cette chaste génération convient mieux à la maturité, comme il advint en ce passage à Abraham déjà grand-père¹ ».

IV. — LE CATÉCHISTE.

La profession qu'Origène exerçait ne nuisait pas au prestige qui l'entourait déjà. On savait que la science et la piété de ce fils de martyr étaient peu communes. L'Église tolérait qu'un chrétien devint maître d'école, s'il avait besoin de ce métier pour vivre. Mais il devait avoir soin de blâmer devant les enfants ce qui venait des mœurs païennes, et de leur apprendre que les dieux dont ils récitaient les aventures étaient des démons². On l'approuvait même tout à fait s'il était capable, comme Origène, d'en amener quelques-uns à la vraie foi par le progrès de leurs études³.

1. *Hom. in Gen.*, XI, 2; B. p. 103, l. 22 ss. Cf. *Hom. in Exod.*, XI, 6; B. p. 259 ss. L'idée vient de Clément. *Stromates*, I, 31; St., (2), p. 20. Mais comme la manière d'Origène est plus légère et plus naturelle, lorsqu'il touche à cette comparaison livresque! Cf. P. CAMELOT, *art. cit.*, p. 46.

2. C'était l'opinion générale des gens cultivés. Mais chrétiens et hellénistes donnaient au mot *démons* un sens différent.

3. *Canones Hippolyti*, 69-70. Γραμματικός, qui parvos pueros

Des élèves d'une autre sorte vinrent alors le trouver à son école. Il n'y avait plus de catéchiste à Alexandrie, depuis le départ de Clément et des maîtres menacés par la persécution. Des infidèles qui voulaient se convertir s'adressèrent à Origène. Parmi ceux-ci étaient Plutarque, qui devait mourir martyr, et Héraclas son frère. Ils devinrent ses premiers disciples¹.

Démétrius venait de succéder à Julien comme évêque d'Alexandrie. Il confia à Origène l'école de la catéchèse, un an après la mort de Léonidas². Cet enseignement dépendait du chef de l'Eglise. Il devait être exercé par un homme de mœurs irréprochables, expérimenté et capable de commenter l'Ecriture³. La crise que l'on traversait explique que l'on ait confié les commençants à un maître si jeune. Origène ne reçut aucune ordination. Le catéchiste n'avait pas de place dans la hiérarchie.

instruit, si aliam artem non novit qua victum quaerat, vituperet quandocumque in iis quos instruit aliquid apparet, et sincero confiteatur eos qui a gentibus dii vocantur daemones esse, dicatque coram illis quotidie : non est deus nisi pater et filius et spiritus sanctus. Si autem discipulos omnes docere potest magnam partem.... (lacune)... vel si potest ulterius progressus docere eos fidem veram, hoc illi erit merito. « Cf. G. BARDY, *L'Eglise et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), janvier 1932, p. 1. On trouve une formule analogue, mais plus brève, dans le document appelé *Constitutions de l'Eglise égyptienne*, qui serait la forme la plus ancienne de cette collection. Cf. H. CONNOLLY, *The so-called egyptian church order and derived documents, Texts and Studies*, VIII, 4, Cambridge, 1916, p. 63.

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, III, 4; SCHW., p. 524, l. 6 ss.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, III, 3; VI, III, 8 αὐτῷ μόνῳ τῆς τοῦ κατηχεῖν διατριβῆς ὑπὸ Δημητρίου τοῦ τῆς ἐκκλησίας προσεστώτος ἐπιτετραμμένης. Dès cette époque, le Didascalée semble donc une école de catéchèse. L'opinion contraire a été soutenue par E. de FAYE, *Origène*, I, p. 10.

3. Cf. Carl SCHMIDT, *Studien zu den pseudo-clementinen, Texte und Untersuchungen*, 46 1, 1929, p. 320 et 321; p. 332 (d'après la lettre de Clément, chap. 13) : le catéchiste doit être πολυμαθής, ἀνεπιληπτος, πολύπειρος ὑφηγητὴς τῶν λόγων.

L'évêque se contentait dans la plupart des Églises de lui remettre le livre de la catéchèse, sans lui imposer les mains¹. Il restait un laïque, et il enseignait sous la surveillance du clergé. A l'assemblée, il se tenait au milieu des catéchumènes. Après la prière liturgique, quand commençait l'office des fidèles, il leur posait la main sur la tête, et les renvoyait².

En même temps qu'il se chargeait de la catéchèse, Origène releva le Didascalée. Il voulut en faire une véritable école de philosophie chrétienne, où le maître, comme dans les collèges helléniques de cette époque, mènerait avec ses disciples une vie de science et d'ascèse. Il se proposa de les instruire à la fois par la parole divine et par l'exemple d'une vie vraiment philosophique. Il s'abstint de vin, jeûna, coucha sur la terre, et ne porta jamais de sandales³. Mais aucune obligation ne liait ses auditeurs à son genre de vie, parce qu'il restait un catéchiste chrétien qui s'adressait à tous sans distinction. On ne prenait point au Didascalée le manteau des philosophes, l'on n'y était pas astreint au secret où s'engageaient alors les membres de certaines associations alexandrines⁴.

Les fonctions de catéchiste n'étaient pas incompatibles avec l'enseignement de la grammaire. Mais celui-ci con-

1. H. CONNOLLY, *The so-called egyptian church order*, p. 46 ss. D'après les *Constitutions apostoliques*, FUNK, I, p. 576, on doit imposer les mains (ἐπιθεῖς τὴν χεῖρα) au lecteur. Mais les *Canons* d'Hippolyte et les *Constitutions de l'Église égyptienne* s'opposent à cette coutume, qui paraît avoir été particulière à la région où se sont formées les *Constitutions apostoliques*, ou provenir d'une adjonction tardive, démontrée par le même document, VIII, 32 : ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾗ.

2. H. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 64. On appelait *prière* la partie de l'office qui s'achevait par la lecture de l'Évangile. Cf. ACHELIS, *Texte und Untersuchungen*, 25, 2, 1904, p. 287.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, III, 8 sq ; SCHW. (2, II), p. 526.

4. E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades*, I, Introduction, p. II et III, et note 1.

venait-il au parfait, qui veut en tout conformer sa vie à sa doctrine? Au moins depuis le *Discours* de Tatien, il existait dans l'Église un fort mouvement d'opinion hostile à la culture¹. La tentative des apologistes semblait s'achever par un complet échec. Marc-Aurèle, l'empereur philosophe, le fondateur de l'École d'Athènes, avait été l'un des souverains les plus hostiles à la religion chrétienne. Comme le but poursuivi par les auteurs d'apologies paraissait désormais chimérique, l'opinion devenait plus sensible à certaines maladresses du « concordisme » par lequel on avait prétendu concilier la Bible avec la pensée grecque.

On croyait volontiers que les hérésies étaient nées d'un amour immodéré de la philosophie. C'est aux sectes qu'avait d'abord profité la renaissance de l'aristotélisme. La critique de la Bible y avait trouvé de nouvelles armes. Apelle le marcionite construisait des *Syllogismes* sur chaque verset de la *Genèse*, et jugeait plus facile d'y trouver des contradictions que d'en faire le commentaire. On puisait dans son énorme recueil d'objections, et on l'imitait. Un pamphlet de cette époque dépeint les hérétiques comme des adeptes de cette dialectique, contre laquelle le chrétien le plus éclairé restera désormais en défiance. « Si on leur objecte une parole des livres sacrés, ils demandent si on peut en faire un syllogisme conjonctif ou disjonctif² ». La tradition du Lycée fait autorité à leurs yeux. Une discipline qui prospérait dans les

1. Cf. E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie*, p. 126-137 : les simpliciores.

2. *Contre Artémon*, EUSÈBE, V, xxviii, 13; SCHW. (2, 1), p. 504. Ce pamphlet est peut-être l'œuvre d'Hippolyte, dont on croit reconnaître le style outré et l'hostilité envers la philosophie. Il est certain qu'il n'est pas antérieur au règne de Septime Sévère, comme l'indiquent les synchronismes d'Eusèbe, et la méthode même qui est raillée dans ce texte. La renaissance de la logique aristotélicienne place à la fin du n^e siècle.

sectes pouvait-elle convenir à des croyants? « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem¹ »?

L'art des Grecs, disait-on, est invention du diable. Il ne fallait plus écrire de traités comme eux, mais s'attacher à l'unique nécessaire. Ces préventions étaient déjà assez violentes, à la veille de la nouvelle persécution, pour que Clément ait dû plaider dans sa préface des *Stromates* — avec quelle prudence — pour ceux qui pensaient avoir le droit d'écrire. Il faut connaître la philosophie, ne serait-ce que pour démontrer sa faiblesse. Et elle a peut-être quelques bons fruits.

L'édit de Septime Sévère, en attaquant le christianisme dans sa doctrine et dans sa propagande plus que dans son culte, accusait davantage le conflit. Dans l'église on prit l'habitude de condamner l'hellénisme. « La foule, comme les enfants quand on parle de croquemitaine, redoute la philosophie des Grecs : on a peur d'être enlevé² ». Tertullien venait de lancer ses invectives contre cette recherche incessante de la vérité où les Alexandrins voyaient au contraire un désir de perfection³. L'africain mit tout son art, toute sa science au service de l'ignorance. « Nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-

1. TERTULLIEN, *De Præscriptione*, VII, 9; trad. P. de LABRIOLLE (1907), p. 17. C'est dans ces circonstances qu'il faut replacer la célèbre invective contre Aristote qui précède cette citation.

2. *Stromates*, IV, 80; St. (2), p. 472, l. 2 : οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυχεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι μὴ ἀπαγάγῃ αὐτούς.

3. On peut comparer le passage des *Stromates*, I, 11; St., p. 33, l. 23 : ἀκίνητον μὲν οὖν πρὸς ἀλήθειαν καὶ τῷ ὄντι ἄργον οὐ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ Λόγος. « Ζητεῖτε » γὰρ « καὶ εὕρησεται » λέγει, et *De Præscriptione*, VIII, 1; LABRIOLLE, p. 18 « venio itaque ad illud articulum, quem et nostri prætendunt ad ineundam curiositatem, et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquiunt, quaerite et invenietis ». Il est difficile de ne pas voir dans le *De Præscriptione* une critique, sinon du livre I^{er} des *Stromates*, du moins de la théorie qui y est exposée. On est d'accord pour ne pas placer le traité de Tertullien avant 198. On admet d'au-

Christ, disait-il, ni de recherches après l'Évangile¹ ». La cause des simples avait trouvé un avocat redoutable. L'écho de ses arguments remplit le VI^e livre des *Stromates*, qui les réfute en exaltant la grandeur du savant chrétien². Mais le polémiste ne s'arrêta pas. Quelques années après le manifeste, vinrent les applications, dans le *Traité de l'idolâtrie* : enseigner la grammaire, ou la rhétorique, c'est prêcher les dieux des Gentils. Il n'est pas permis à un croyant d'ouvrir une école³.

Sans partager les sentiments d'hostilité répandus alors parmi les chrétiens, Origène ne pouvait manquer d'être troublé par une situation qui, dans les règlements ecclésiastiques eux-mêmes, était l'objet de multiples réserves. « Sans tarder, il brisa avec l'enseignement de la grammaire, le jugeant inutile, et même contraire à l'étude des sciences sacrées ». Il n'aurait plus à parler des dieux, de leurs

tre part que le I^{er} livre des *Stromates*, qui ne contient aucune allusion au martyre, est antérieur à la persécution de Septime Sévère.

1. *De Præscriptione*, VIII, 12; LABRIOLLE, p. 16.

2. Il est intéressant de comparer le texte de Tertullien, *De Præscriptione*, VII, 7 : « Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles, et quaestiones infructuosae, et sermones serpentes velut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam contestatur caveri oportere scribens ad Colossenses (*Col.*, 2, 8)... » et le passage des *Stromates* certainement postérieur, VI, 62; ST. (2), p. 463, l. 1 : ἐπεὶ καὶ Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐ φιλοσοφίαν διαβάλλων φαίνεται... Ὡσαύτως ἄρα καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολλοσσαῖοι. On peut comparer le passage suivant, l. 14 ἂν λέγῃ τις κατὰ σύνεσιν ἀνθρώπων φιλοσοφίαν ἡρῆσθαι πρὸς Ἑλλήνων... avec *De Præscriptione*, VII, 1 : « Hae sunt doctrinae hominum... » Puis, à la citation de la *Sagesse*, 1, 1 (*De Præscriptione*, VII, 10), répond une citation du *Psalmiste*, 118, 125. Ces contradictions amenèrent Clément à exalter son idéal gnostique plus qu'il ne l'avait fait dans les traités précédents.

3. *De Idololatria*, 10; *P. L.*, I, 673, 674; A. REIFFERSCHIED (20, 1), p. 39 s. Cf. A. d'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 421; « la pensée de Tertullien a fait du chemin ». Ce traité est placé en 212-213. — Ch. GUIGNÉBERT a insisté sur l'opposition du monde romain et de la religion nouvelle, en particulier dans *Le Christianisme antique* (1928), p. 210.

noms, de leurs attributs et de leurs fables. Puis il vendit les copies d'auteurs anciens qu'il possédait, des manuscrits exécutés avec art, pour se procurer les quatre oboles par jour qui lui étaient nécessaires pour vivre¹.

L'ascétisme rigoureux d'Origène, son renoncement à la culture profane sont l'indice d'une crise morale. Chez cet intellectuel, elle n'alla pas sans un enthousiasme cérébral et un peu livresque, qu'on retrouve dans toutes les grandes décisions de sa vie, et qui fut son plus subtil danger. Il avait connu la morale de Philon au Didascalée. Cette ascèse plaisait à Clément, par la manière très religieuse dont elle opposait au monde sensible et périssable le dépouillement de l'âme qui choisit l'immortalité². Initié par son maître à la pensée de l'exégète juif, Origène lisait à cette époque l'opuscule « *Que le mal s'attaque souvent au bien*³ », et il jugeait que Philon avait écrit très souvent d'une manière qui ferait l'admiration des philosophes grecs, s'ils le connaissaient⁴.

A côté de celui qu'on appelait le Pythagoricien, il trouva un autre guide dans les *Sentences* de Sextus, ouvrage estimé par beaucoup de fidèles en un temps où

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, III, 8 et 9; SCHW., p. 526, l. 17 ss. μή μελλήσας ἀπορρήγνυσιν ἅτε ἀνωφελῆ καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασιν ἐναντίαν τὴν τῶν γραμματικῶν λόγων διατριβήν. Ces mots ne sont certainement pas une interprétation de l'historien. Eusèbe aurait volontiers adouci les termes. Mais il reproduit sans doute des documents originaux. — Cf. REDEPENNING, *Origenes*, I, p. 199, n. 2.

2. *Stromates*, II, 19; ST., p. 168, l. 1 : αἱ γὰρ μεγάλαι φύσεις καὶ γυμναὶ παθῶν εὐστοχοῦσιν πῶς περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων τὰ Μωϋσέως ἐξηγούμενος. Cette dissertation des *Stromates* comprend les chapitres 19 et 20, qui décrivent tour à tour la persévérance, ὑπομονή, le courage ἀνδρεία — la force d'âme et la maîtrise de soi καρτερία et ἐγκράτεια — la pureté σωφροσύνη, et enfin la philanthropie, φιλανθρωπία. Cf. BOUSSSET, *Schulbetrieb*, p. 260. On trouvera la traduction de plusieurs passages tirés de ce livre, dans G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, pp. 88-89, 110-112, 251-252.

3. Cet opuscule commente *Gen.*, IV, 8-12.

4. *Contra Celsum* IV, 51; K. (1) p. 324, p. 11 s.

la littérature ascétique n'était pas abondante. Le style de l'école pythagoricienne, dans lequel l'auteur paraphrasait certaines maximes de l'Évangile, recommandait ce livre¹. On assistait alors au dernier des renouveaux dont la secte fameuse avait donné le spectacle pendant plusieurs siècles. C'est sous le nom de Pythagore, à l'abri de ses cercles et de ses chapelles, que le néo-platonisme venait au monde.

Sous l'influence de ces deux livres, s'il faut en croire l'aveu qu'Origène en fit un jour, il s'infligea une mutilation qui prouvait « qu'il avait la foi, et une âme ardente, mais non une religion éclairée² ». La vraie pureté, a-t-il dit plus tard, ne consiste pas à faire violence au corps, mais à « mortifier la sensibilité pour le royaume de Dieu³ », à recevoir la parole de vie, et à négliger les paroles des exaltés.

Faut-il chercher la cause de ce malheur dans l'interprétation littérale d'un verset de l'Évangile? Pour un Alexandrin le littéralisme porte tous les péchés du monde. Mais les livres ne sont peut-être pas aussi coupables en cette affaire que les souvenirs d'Origène le laisseraient croire. Son impatience n'aurait-elle pas suffi? Le parfait, croyait-il, ne se contente pas de dénouer les liens du corps et du péché. Il les brise, si Dieu lui accorde ce bonheur⁴,

1. *Com. in Mt.*, XV, 3; *P. G.*, XIII, 1260. Sur *Sextus le pythagoricien*, cf. PAULY-WISSOWA, p. 2061 ss. Sur son influence HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litter.*, I, 765 ss; II, 2, 192.

A la même époque Clément céda, lui aussi, à l'attrait du pythagorisme aux VI^e et VII^e livres des *Stromates*. Cf. BOUSSSET, *Schulbetrieb*, p. 236 ss.

2. *Com. in Mt.*, XV, 3; *P. G.*, XIII, 1257 : ἡμεῖς δὲ Χριστὸν Θεοῦ, τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, κατὰ σάρκα καὶ κατὰ τὸ γράμμα ποτὲ νοήσαντες, νῦν οὐκέτι γινώσκοντες, οὐκ εὐδοκοῦμεν ὡς κελὼς ἐξεληφόσι τοῖς καὶ τὸν τρίτον εὐνοῦχισμόν ἑαυτοῖς, προφάσει τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐπάγουσι...

3. *Ibid.*, 1264 : καὶ μέγιστον συμβάλλομεν πρὸς τὸ κληρονομήσαι βασιλείαν οὐρανῶν τὸ ἐκτεμεῖν λόγῳ τὸ παθητικόν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

4. *Com. in Psalm.* 2, 3; *P. G.*, XII, 1105 : καὶ τάχα κρεῖττον τὸ διαρ-

car tout son effort est de mener la vie des anges. Le jeune catéchiste venait de vivre tendu vers le martyre corps et âme, et tout proche de ceux qui mouraient. Il trouva ensuite dans l'ascèse l'emploi de ses forces, tant de fois amassées pour le sacrifice suprême et tant de fois refoulées. Le martyre, comme l'expliquait Clément, n'était-il pas la forme exceptionnelle de cette maîtrise de soi et de cette charité que le sage chrétien peut pratiquer à tout moment de sa vie? « Tous ceux qui accomplissent les préceptes du Sauveur sont témoins en chacune de leurs actions, quand ils crucifient la chair avec ses désirs et ses passions¹ ». Origène voulait mourir pour le Christ, et il n'obtenait pas de verser son sang. Mais il savait que « l'ascèse évangélique sépare vraiment l'âme du corps en sacrifice eucharistique² ». Il se jeta sur les préceptes comme pour prendre sa revanche.

« Il y a un esprit en nous qu'il faut broyer, écrit-il dans une œuvre de jeunesse, afin qu'ainsi broyé, il devienne un sacrifice à Dieu³ ». Selon la psychologie sommaire commune à tous les moralistes qui ont été touchés par la gnose, les passions sont des forces adventices que le sage rejette complètement. Elles ajoutent à l'âme « un élément terrestre et matériel, avec les diverses propriétés du vice⁴ ». Origène s'exaltait dans cette violence. Il ne comprendra que peu à peu, par la méditation de l'Évangile et de saint Paul, ce qu'est la réforme intime du

ξαι τοὺς δεσμούς, ὡς Σαμψών, τοῦ λῦσαι αὐτούς. Cf. *Com. in Psalm.* 115, 8; *P. G.*, XII, 1577.

1. *Stromates*, IV, 7; *Str.*, p. 267, l. 26 s. Cf. *Stromates*, II, 18; *Str.*, p. 155, l. 23.

2. *Stromates*, IV, 5; *Str.*, p. 260, l. 7. Sur cet épisode de la vie d'Origène, on peut lire une excellente page de Ch. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, p. 154.

3. *Com. in Psalm.* 2; *P. G.*, XII, 1109.

4. *Ibid.*; τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὑλικὸν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ τῶν κακίας ἰδιωμάτων προσγενόμενον τῇ ψυχῇ. Selon Basilide les passions sont des propriétés animales qui produisent dans l'âme des images correspondantes.

cœur, l'humble purification chrétienne. « Les Saints sont des martyrs, dira-t-il plus tard, parce que leur vie s'inspire de la croix du Christ, et témoigne pour la lumière véritable devant les incroyants ¹ ».

D'un autre côté, en renonçant à l'enseignement, il restait pourtant grammairien. Il avait vendu ses livres. Mais pour expliquer la Bible, il se souvenait des ressources de sa culture. La grammaire et la morale des Grecs l'aidaient. La séparation radicale était chose impossible. Il en eut vite conscience², alors que certains briseurs d'idoles retournaient contre l'hellénisme une rhétorique dont ils lui étaient redevables.

Ascèse, culture, tout cela devenait secondaire, subordonné à la grande entreprise qui s'imposait à lui, la poursuite de la vérité religieuse, l'affinement de l'intelligence et du cœur, un monde invisible et mystérieux à découvrir dans la parole de Dieu.

Valentin avait développé la même théorie en comparant le cœur à un caravansérail. Cf. *Stromates*, II, 20; *Str.*, p. 174, l. 6 ss. L'expression γερῶδες venait du *Phédon*, 81 c.

1. *Com. in Joh.*, II, 28; *P. G.*, XIV, 89; *Pr.*, p. 93, l. 23.

2. *Com. in Psalm.* 4, 7; *P. G.*, XII, 1164. Cf. *infra*. chap. II, p. 70-72.

CHAPITRE II

LE SERVITEUR DU VERBE.

Le Verbe divin a la clef de David, et depuis qu'il s'est fait chair, avec cette clef il ouvre les Écritures, qui étaient closes avant sa venue...

(Seolie XX sur l'Apocalypse.)

SOMMAIRE.

- I. L'exégèse chrétienne et les prédécesseurs d'Origène. — Le symbolisme. — Sens figuré et sens spirituel. — Objet, méthode et portée du symbolisme. — La dialectique de la vie spirituelle. — Diverses explications : la controverse marcionite, l'influence de l'hellénisme. — Leur insuffisance. — La parabole. — Unité de la révélation.
- II. Origène et la science juive. — Commentaires alexandrins et commentaires palestiniens. — Allégories, légendes, traditions.
- III. Le voyage de Rome. — L'exemple d'Hippolyte. — Son exégèse et sa théologie. — L'économie du Verbe fait homme.
- IV. La réforme du Didascalée. — Deux classes de disciples. — Études profanes et études sacrées. — La vie de l'École. — Recherche personnelle et conquête du mystère. — Conversion et influence d'Ambroise.

Origène enseigna la religion chrétienne comme il l'avait apprise lui-même, en lisant et en commentant les Écritures devant ses disciples. C'était une des fonctions du catéchiste. Pouvait-on développer ces leçons élémentaires et en tirer une science qui convînt aux chrétiens plus avancés?

On étudia d'abord la Bible pour réfuter les Judéo-chrétiens ou les Juifs, dans des controverses dont le *Dialogue avec Tryphon* est un exemple. L'hérésie de Marcion obligea aussi à commenter l'Ancien Testament pour y montrer la préparation de la religion chrétienne. On donnait quelques principes de solution, et l'on faisait des recueils de passages expliqués, surtout prophétiques. Un des maîtres de Clément, Méliton d'Asie, avait rassemblé

des *Extraits* de l'Ancien Testament¹. Il y avait joint des notes pour éclairer les *figures* où se trouvait annoncée l'histoire de Jésus. Origène avait consulté cet ouvrage². Il connaissait aussi sans doute quelques-unes des explications données par Pantène, qui avait observé de plus près le style des prophètes³.

Cependant les œuvres des hérétiques n'avaient cessé de se multiplier. Apelle le marcionite avait critiqué une partie de l'Ancien Testament verset par verset. Le valentinien Héracléon avait consacré au Quatrième Évangile un ouvrage plein d'idées ingénieuses et romanesques. L'opinion d'Alexandrie sentait la nécessité d'offrir aux chrétiens cultivés des interprétations capables de les satisfaire. Clément fit sous le nom d'*Esquisses* un commentaire rapide de tout le Nouveau Testament, « sans omettre les livres contestés⁴ ». Mais dans ses *Stromates* il n'osait pas aborder cette étude. Il craignait de rompre l'unité de ton par la rudesse des citations bibliques. Il jugeait que certains convertis n'étaient pas encore capables de comprendre ce style barbare, et il préférait employer des périphrases : « Si dans la masse des fidèles, disait-il, on trouve parfois mon langage trop éloigné des mots évangéliques, qu'on sache bien qu'il en tire souffle et vie. Il est fondé sur

1. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, p. 193.

2. *Com. in Ps.* 3, 1; *P. G.*, XII, 1120, « Μερίτων γούν ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ φησὶν αὐτὸν (Absalom) εἶναι τύπον τοῦ διαδόλου ἐπαναστάντος τῇ Χριστοῦ βασιλείᾳ, καὶ τοῦτου μόνου μνησθεὶς οὐκ ἐπεξηργάσατο τὸν τόπον ».

Origène cite encore Mélicon dans *Com., in Gen.*, 1, 26; *P. G.*, XII, 93.

3. *Eclogae propheticæ*, 56, 2; *St.* (3), p. 152, l. 28.

4. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xiv, s; *Schw.*, p. 548, l. 24 ss. : πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς. Faut-il lire ἐνδιαθήκου? Les fragments conservés sous le titre d'*Esquisses* (*Adumbrationes*) ne correspondent pas à cette indication. Clément ne semble avoir commenté que le Nouveau Testament, si l'on excepte les *Eclogæ propheticæ*, qui sont évidemment des extraits de lecture.

l'Écriture, et prétend rester fidèle à la pensée sans reproduire l'expression textuelle¹ ».

Loin de partager ces craintes, Origène fit de la lecture commentée l'objet de son enseignement. Sa théologie fut surtout une exégèse, et il réussit, grâce à l'interprétation spirituelle, à rendre la Bible accessible à tous ceux qui avaient le sens des choses divines.

I. — LE SYMBOLISME.

L'école d'Alexandrie est la source principale du symbolisme, dont le succès n'a pas d'égal dans l'histoire littéraire. Adopté par les plus grands théologiens de l'Occident, il devait inspirer la prédication, la mystique, l'art du Moyen Age. On le trouve aux porches et aux vitraux des cathédrales, dans l'histoire naturelle et dans les poèmes, jusque dans l'amour courtois qui dirige les aspirations du cœur vers la beauté idéale. S'il n'est pas essentiel au christianisme, il en est une des fleurs, la couronne qu'on ne peut enlever sans défigurer le visage, un des ornements les plus anciens de la civilisation inspirée par l'Évangile.

Le temps où Origène concevait « le Verbe de Dieu selon la chair et la lettre, mais ne le comprenait pas encore² » n'avait pas duré longtemps. Fallait-il prendre au mot le précepte de ne pas posséder deux vêtements, ou de ceindre l'épée pour le jour de la tribulation? Tous les livres des sages sont pleins d'énigmes et de symboles. On pouvait le dire à plus forte raison de la Bible, qui parle de Dieu, l'Inconnu dont aucun mot humain ne peut exprimer la nature intime³. Puisque Jésus est

1. *Stromates*, VII, 1; ST. (3), p. 3, l. 11 ss.; HORT, p. 2.

2. *Com. in Mt.*, XV, 3; *P. G.*, XIII, 1257.

3. *Stromates*, V, XII; ST., p. 380, l. 27 sq.

La dissertation sur le genre symbolique a été analysée par

venu le faire connaître, il existe un moyen de découverte, une dialectique qui mène à la sagesse véritable, avec le secours de la grâce divine. Le symbolisme sera cette dialectique supérieure¹.

Dès qu'il aborde la Bible, Origène recherche l'interprétation spirituelle, parce qu'elle introduit dans la mission du Christ et dans les rapports intimes que l'âme chrétienne entretient avec Dieu. Il entend Jésus converser avec les anges, pour les associer à son œuvre de rédemption. Puis il se retourne vers ses disciples, et il les invite à hâter le triomphe que leur fait pressentir le dialogue céleste. Sens mystique et application morale se confondent dans une méditation pleine d'audace.

Mais le texte sacré contient des faits, une histoire connue, mainte fois commentée. Il ne faut pas la négliger. On doit sauver le sens littéral, ou l'histoire, chaque fois

BOUSSER, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Elle s'étend de *Strom.*, V, 18³ — *Strom.*, V, 88³. La première partie, V, 18³ — V, 60¹, s'inspire vraisemblablement d'une apologétique juive, qui a puisé elle-même dans des documents néo-pythagoriciens (p. 235). Clément ajoute plusieurs comparaisons avec le christianisme, et toute la conclusion 60¹-88³ (p. 236). Ces documents, que Clément a dû transcrire parfois presque littéralement, selon son habitude, viennent pourtant fort à propos à la suite du traité de la foi. La *méthode symbolique* est celle qui convient à la recherche, et il n'y a pas de foi sans recherche : τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προβαίνειν φαμέν (*Strom.*, V, ix; *St.*, p. 332, l. 27). A ce titre, cette dissertation fait partie de la morale, ou traité des vertus chrétiennes (ἡθικός λόγος), comme Clément l'indique lui-même. Elle achève la théorie de la foi et de la recherche, selon le plan annoncé par l'auteur au début du IV^e livre des *Stromates*; *St.*, p. 248, l. 6 et ss. Le symbolisme devient ainsi à Alexandrie un *moyen de recherche*, ou une initiation qui mène l'incroyant à la foi, et le croyant à une foi supérieure (BOUSSER, p. 217 et p. 229).

SAINT AUGUSTIN fit la fortune de symbolisme chrétien. Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 26.

1. Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 39-41.

qu'il est possible de le faire. Sachons que certains psaumes racontent le péché de David, ses malheurs, et la révolte d'Absalom. Mais dépassons l'histoire, pour découvrir un sens plus mystérieux. Il n'y a pas de foi parfaite, chez un disciple du Christ, sans la recherche de la vérité morale ou spirituelle.

Dans les premiers essais d'Origène, le commentaire allégorique comprend des leçons très diverses. D'abord, la vie du Christ, mais surtout la manifestation de sa divinité, et, comme on a recommencé à le dire à l'époque moderne, ses *mystères*, la passion, la mort, la résurrection, l'ascension au ciel. Ensuite vient l'application. Les mystères du Sauveur se reproduisent de quelque manière dans les âmes. Nous pourrons ainsi mieux connaître ce monde qui nous reste le plus obscur, nous-mêmes. Il y a dans le destin des êtres raisonnables des secrets que l'Écriture, ainsi étudiée, nous révélera. Le commentaire peut s'achever par la considération de l'Église, elle aussi d'essence spirituelle, puisqu'elle est la société des âmes, et l'esprit qui anime toute vraie piété.

Cette manière d'interpréter la Bible est regardée comme le propre de l'Église d'Alexandrie. Chez Origène, elle a peu varié. Plus intellectuelle dans les exposés du système, plus morale dans la prédication, elle a toujours tendu à nourrir la vie intérieure.

Elle ne se contentait pas de ce que la tradition la plus commune entendait par le sens figuré ou allégorique. De tout temps, on avait pensé que certains événements de l'Ancien Testament étaient l'image anticipée de la vie de Jésus, certains personnages ses figures, l'esquisse imparfaite du Messie. On présentait sa venue comme dans une prédiction vivante, dans la personne de ses saints, Josué ou David. Mais le symbolisme ne pré-

tendit pas seulement conduire des faits antiques à l'Évangile. Il ne lui suffisait pas de voir dans Absalom l'image du démon¹, ni d'appliquer au corps glorieux du Christ les plus nobles images des Psaumes². Car on pouvait le faire et rester littéraliste, esclave du sens historique, ennemi de l'allégorie, si surprenant que paraisse ce reproche. L'exégèse n'était pas vraiment spirituelle qui s'en tenait aux faits matériels de l'Évangile, qui ne franchissait pas le seuil du monde incorporel, qui ne convertissait pas les âmes à l'invisible.

L'interprétation prophétique ou figurée compare Moïse à l'Évangile, au Nouveau Testament. Le symbolisme transpose toute la Bible, celle de Moïse et celle de Jésus, sur un plan supraterrestre. Elle puise au trésor du Père de famille des richesses anciennes et nouvelles. « Elle sublimise tout en quelque sorte : histoire juive et évangélique, événements et expression de ces événements, récits et texte sacré³ ».

Pour transposer l'histoire, il faut la connaître. Il n'est pas indifférent de savoir que David manqua de vigilance, et qu'en négligeant son royaume il laissa se produire la révolte d'Absalom. Car c'est l'image des âmes qui en

1. *Com. in Psalm.*, 3, 1; *P. G.*, XII, 1117. Cf. *in Gen.*, 1, 26; *P. G.*, XII, 93 : ἀντιβαλοῦμεν δὲ ῥητὰ τοῖς πλέον τοῦ γράμματος μὴδὲν ἐπισταμένους...

2. *Com. in Psalm.*, 18, 16; *P. G.*, XII, 1244 : sed haec illi ita sentiunt pro eo quod allegoriam nolunt in scriptura sacra recipere, et ideo purae historiae deservientes, hujusmodi fabulas et figmenta componunt.

3. L. MARIÈS, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Recherches de science religieuse*, t. XXII, octobre 1932, pp. 386, 387.

Dans une étude très neuve, l'auteur distingue la figure et l'allégorie. Il définit trois exégèses : exégèse générale, exégèse d'Alexandrie, exégèse d'Antioche. « Toutes les trois sont historiques à leur manière ».

Comme exemple d'interprétation symbolique de l'Ancien Testament, cf. *Hom. in Levit.*, V, 2; *P. G.*, XII, 447. Вн. (6), p. 334 ss.

sommeillant glissent vers la déchéance. Il importe d'apprendre qu'Ézéchiél raconta la vision des ossements desséchés aux captifs de Babylone. Car on comprend en même temps que la vie divine peut ressusciter en ceux que le péché a fait prisonniers. D'autres fois au contraire la difficulté insoluble du récit, contradictoire ou indigne de Dieu, oblige à supposer qu'il cache un symbole. Mais c'est le problème historique lui-même qui suggère de chercher cette issue. Jamais l'allégorie n'est sans rapport avec le sens littéral. On s'explique ainsi que l'École d'Alexandrie ait pu à la fois détourner l'attention des événements bibliques, et étudier les livres inspirés dans le plus minutieux détail. Elle n'y voyait ni un cryptogramme, comme on l'en a souvent accusé, ni même un écrit cabalistique. Elle aimait les mots loyaux et sains qui n'ont point double figure¹. Elle ne voulait rien laisser perdre de leur sens, puisque tout, histoires, miracles, paraboles, contenait quelque vestige de la Sagesse.

Le monde sensible, qui n'est jamais tout à fait trompeur², formait donc le premier échelon de cette dialectique. Puis intervenait une logique délicate, celle du cœur. Quand on sait écouter au dedans de soi-même, selon les règles de l'Église, la Bible parle le langage des Saints. Le message divin de l'Église rayonne à travers les obscurités des prophètes³. Le vocabulaire du christianisme donne le moyen de comprendre le sens le plus religieux de l'Écriture. Il y a chez l'Apôtre des mots qui sont la clef d'un psaume, et « par une étroite ouverture ouvrent d'immenses perspectives⁴ ». Le cri du Psalmiste, *J'ai crié*

1. CLÉMENT, *Stromates*, I, 1; St. (2), p. 11, l. 5 ss.

2. *Com. in Joh.*, I, 24; *P. G.*, XIV, 69; *Pr.*, p. 31, l. 33.

3. *Com. in Psalm.*, 17, 15; *P. G.*, XII, 1229: νοήσεις ἀστραπὰς καὶ τὰς λαμπρότητας (λαμπροτάτας?) τοῦ θεοῦ κηρύγματος, δι' οὗ τὰ σκοτεινὰ τῶν προφητῶν ῥήματα διηυγάσθησαν.

4. *De Princ.*, IV, II, 3; p. 311, l. 2 ss. : μυρίων ὄσων καὶ ὡς δι' ὁπῆς μεγίστων καὶ πλείστων νοημάτων βραχεῖαν ἀφορμὴν παρεχόντων.

de ma voix au Seigneur, n'est-ce pas le gémissement ineffable qui selon *l'Épître aux Romains*, s'exhale de la prière des Saints¹? C'est aux choses spirituelles, dit saint Paul lui-même, qu'on doit comparer les choses spirituelles². On connaît la Bible quand on est capable de multiplier ces rapprochements. Ils produisent parfois une véritable illumination. Alors « le Verbe brille dans nos cœurs³ ».

Analogies subtiles, mais qui ne sont jamais arbitraires. Certains modernes ont regardé comme une pieuse fraude « ce procédé qui consiste à faire dire à un texte une foule de choses auxquelles son auteur n'avait jamais songé... On découvrirait dans une phrase, dans un mot, quelque chose qui rappelait l'idée qu'on avait dans l'esprit. Quand le sens littéral s'opposait décidément au rapprochement qu'on voulait faire, on l'écartait simplement. Le texte prenait alors un sens symbolique⁴ ». Ce n'est point à

1. *Com. in Psalm.*, 3, 5; *P. G.*, XII, 1124: δίδωσι τοίνυν ἡμῖν ὁ Ἀπόστολος ἀφορμὰς.

Sur le sens de ἀφορμή, cf. LIDDELL-SCOTT (8^e éd.), p. 292.

2. *I Cor.*, 2, 13. Ce texte est cité d'abord par CLÉMENT, *Stromates*, V, 4; *St.*, p. 338, l. 26, puis par ORIGÈNE, *Com. in Psalm. Praef.*; *P. G.*, XII, 1080. Selon Clément, πνευματικοῖς veut dire les spirituels. La phrase « πνευματικοῖς πνευματικὰ συγχρίνομεν » se rapporte à l'initiation mystique: « Quiconque est encore aveugle et sourd, comme le profane dans les mystères, doit rester en dehors du chœur divin. Car nous jugeons des vérités spirituelles avec les seuls spirituels ». Origène comprend que le mot s'applique aux choses spirituelles: ἡγοῦμαι γοῦν καὶ τὸν Ἀπόστολον τὴν τοιαύτην ἔφοδον τοῦ συνιέναι τοὺς θείους λόγους ὑποβάλλοντα λέγειν... « Quant à moi, je crois que l'Apôtre fait allusion à cette manière de comprendre la parole divine, quand il dit: nous comparons les choses spirituelles aux spirituelles ». Le symbolisme d'Origène doit beaucoup à saint Paul, chez qui l'on trouve de nombreux exemples d'interprétation spirituelle. Cf. *De Princ.*, IV, II, 6; K. p. 315-318. A. ZOELLIG l'a fort bien montré dans *Die Inspirationslehre des Origenes*, 1902, p. 122.

3. *Com. in Luc*, frag. xxvi; RAUER (9), p. 245, l. 14.

4. E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie*, p. 206. Certains auditeurs

l'historien de juger de la valeur des applications. Mais il faut reconnaître qu'Origène ne se représentait pas ainsi le symbolisme. « Nous ne voulons pas comparer les choses spirituelles aux choses spirituelles hors de propos, dit-il, ni rapprocher ce qui n'est pas comparable. Il faut que les passages présentent une certaine ressemblance. Car il arrive que l'expression, les idées, ou la doctrine aient le même sens dans les deux endroits. C'est ainsi que nous nous appuierons sur la citation de deux, de trois témoins, ou davantage, pris dans l'Écriture, et nous confirmerons toute parole de Dieu¹ ». Il ne faut pas s'étonner que de tels rapprochements soient nombreux. Car la Bible, dans son esprit le plus profond, est une. Les livres sacrés s'expliquent et se complètent entre eux. Dans l'étude la plus minutieuse, on ne doit jamais perdre de vue cette vaste unité.

Les livres plus spirituels aident à interpréter les autres. L'Évangile de saint Jean donne la clef des Évangiles. A son tour, le Nouveau Testament et surtout les grandes Épîtres éclaireissent les Écritures. L'après explique l'avant, ou pour mieux dire, la révélation chrétienne offre un exemple privilégié, qui doit servir de type à toute lecture de la Bible. En entendant le Verbe lui-même enseigner les Apôtres, nous savons comment il a parlé aux prophètes. La parabole évangélique est la dernière d'une longue floraison. Auparavant, sous les images moins parfaites du récit, de la prophétie ou du cantique, Dieu avait déjà enseigné sous diverses formes ses mystères à ceux qui savent les méditer².

chrétiens adressèrent déjà cette critique au symbolisme d'Origène. Cf. *Hom. in Levit.*, XVI, 4; *P. G.*, XII, 567; *Bh.*, p. 497, l. 27 ss. : dicet fortassis auditor : quid iterum hic euresilogus agit? Quid undecumque verba conquirat, ut explanationem lectionis effugiat?

1. *Com. in Mt.*, X, 15; *P. G.*, XIII, 872.

2. Cf. *Com. in Joh.*, XIII, 42; *P. G.*, XIV, 473; *Pr.*, p. 268, l. 15 ss. : ὅτε πάρεστιν ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος σαφηνίζων καὶ φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς

La portée de cette théorie dépassait évidemment toutes les controverses contemporaines. Ni le danger du Marcionisme ni l'attrait de l'hellénisme ne suffirent à l'expliquer.

Quand Marcion répudia le dieu des Juifs pour lui opposer la religion de Jésus, l'Église dut justifier les passages de l'Ancien Testament où il avait vu l'antithèse de l'Évangile. On appliqua l'interprétation spirituelle aux rites d'Israël¹, à la colère de Iahveh, aux atrocités des guerres antiques. Plus d'une fois Origène a recours au symbolisme dans les mêmes difficultés. Mais réduire son exégèse à cette apologétique, c'est n'en saisir qu'un aspect secondaire. Il use de l'allégorie en maints passages du Nouveau Testament que les hérétiques acceptaient sans réserve. Au contraire il la néglige dans les plus célèbres problèmes du Marcionisme. Il donne de la colère de Iahveh une explication littérale, qu'il emprunte à ses dictionnaires². Sa doctrine des remèdes providentiels et de la pédagogie divine lui permet de justifier aisément les duretés de l'histoire d'Israël, sans avoir besoin d'un faux-fuyant. Il se plait même à découvrir des difficultés où nul n'en avait vues, pour embarrasser les partisans de la lettre. Sa méthode dépasse les controverses des hérétiques. Elle lui est commune dans son principe avec certaines écoles rabbiniques et la plupart des sectes, sans excepter le Marcionisme contemporain³.

Γραφῆς πληρουμένης ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ αὐτοῦ. Cf. *Contra Celsum*, VII, 10 K., p. 161, l. 30 ss., et notre *chap. X*.

Cette méthode exclut aussi l'illuminisme avec lequel on l'a confondue. Cf. BICG, *The Christian Platonists*, p. 184.

1. PSEUDO-BARNABÉ, *Epist.* x, 1, cité par CLÉMENT, *Stromates*, V, 8; St., p. 361, l. 10 ss. (les animaux purs et impurs).

2. *Com. in Psalm.*, 2, 5; *P. G.*, XII, 1105.

3. Apelle le marcionite regardait comme des allégories le jardin d'Eden et l'arbre de vie. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 416*, et notre *Introduction au système d'Origène*, p. 100.

Au lieu de lui reprocher d'avoir voulu rester chrétien en dépit de Moïse, la critique de son temps l'accusa avec plus de vraisemblance d'avoir usé d'une ambiguïté qui lui permettait de rester Grec malgré la Bible. Pour séduire les incroyants, il aurait voilé la pauvreté ou l'absurdité des écritures judaïques sous un brouillard de commentaires qui n'avaient aucun rapport avec le texte. Il aurait imaginé des énigmes pour appliquer une méthode empruntée « aux mystères de la Grèce¹ ». « Ta science, disait-on à Origène, vient de notre culture. Ta recherche et ton enseignement eux-mêmes sont pris à notre école² ».

Il faut convenir que les Alexandrins avaient imprudemment multiplié les rapprochements dont leurs ennemis devaient plus tard s'armer pour les accuser de plagiat. Clément avait comparé lui-même les mystères helléniques aux mystères chrétiens. Il rappelait que toute religion repose sur le besoin d'une révélation. Il usait d'images qui étaient familières à son auditoire, pour l'habituer à la révélation chrétienne. « Tous ceux qui ont traité de théologie, Barbares ou Grecs, ont voilé les principes des choses, et, pour transmettre la vérité, ont usé d'énigmes, de symboles, d'allégories, de métaphores et de toutes les figures de ce [genre³]. Il en donnait les premières preuves venues, les rapprochements les plus faciles,

1. EUSÈBE. *Hist. Eccles.*, VI, XIX, 4, ss. : τῆς δὲ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγχλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας... Ὡριγένης δὲ Ἕλληνα ἐν Ἑλλήσιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα... Porphyre ajoute qu'en recourant à cette méthode « Origène transportait l'art des Grecs aux fables étrangères ».

2. *Hom. in Gen.*, XIII, 3; BH. (6), p. 116, l. 15 s.

3. CLEMENT, *Stromates*, V, IV; St. (2), p. 340, l. 5 ss. Cf. *Ibid.*, V, III; St. p. 338, l. 4 ss. Contre le refus d'admettre une révélation : τοῖς μὲν γὰρ κακοῖς τοῦτο σὺνήθες, τὸ ἐθέλειν κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν.

comparant Pythagore et Moïse, les deux voies de Prodicos avec le Sermon sur la montagne¹.

Ce n'était pour lui qu'une question secondaire. Mais Origène fit du symbolisme la méthode propre de sa théologie. Sous un déguisement biblique n'eut-il pas l'intention d'introduire dans le christianisme des doctrines que les fidèles n'auraient jamais acceptées s'ils les avaient reconnues? N'avait-il pas voulu résoudre le conflit de la tradition et de la religion éclairée, par une sorte d'alchimie, en transformant du dedans les croyances chrétiennes sans toucher aux formules? Il aurait obéi à la nécessité qui amena aussi les stoïciens ou les néo-platoniciens à tirer des fables d'Homère et des mythes de Platon une morale, des dogmes secrets, toute une philosophie. L'interprétation spirituelle, a-t-on dit, fut la « soupape de sûreté » pour tous les esprits qui se sentaient à la fois religieux et rationalistes, fidèles à leurs dogmes, mais embarrassés par des traditions inacceptables.

Malgré les concessions que firent les Alexandrins au goût hellénique, on doit reconnaître dans leurs allégories autre chose qu'une voie détournée pour séculariser la Bible. En plusieurs passages de la *Genèse*, Origène n'esquive pas le sens littéral, bien que la création du monde, des astres et de l'homme fût un scandale pour la philosophie antique². L'allégorie apparaît en même temps que le problème de l'âme et de sa destinée. C'est alors que les théories s'introduisent dans l'exégèse, pour servir non pas la pensée grecque, mais les traditions de la théologie alexandrine.

Helléniser n'aurait pas été difficile. On connaissait au

1. Sur Pythagore et Moïse, *Stromates*, V, v; St. (2), p. 344 ss, Sur Prodicos et la voie étroite. Cf. *Ibid.*; St., p. 346, l. 10 ss.

2. Origène interprétait au sens littéral *Gen.*, 1, 12 et 14. Cf. *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 48, 49; — de même *Com. in Gen.*, 1, 22, 26, 28 (*fragmenta*).

Didascalée beaucoup de commentaires qui concordaient avec la cosmologie et les autres sciences profanes. Clément avait emprunté à Philon une interprétation célèbre, qui considérait les ornements du grand prêtre, décrits dans l'*Exode*, comme le symbole des quatre éléments¹. Or ce ne sont point les explications de cette sorte qu'Origène a préférées. Elles appartenaient à la physique. Elles n'étaient pas vraiment spirituelles parce qu'elles ne faisaient pas méditer sur le monde des âmes. « Venons-en, dit-il, aux intelligibles », c'est-à-dire à l'action mystérieuse de Jésus dans le cœur des Saints. Une méthode littéraire jointe à une méditation chrétienne, tel est le symbolisme qu'il veut pratiquer².

C'est pourquoi les homélies prononcées devant les fidèles sont aussi riches de sens allégorique, sinon plus, que les commentaires publiés pour le petit groupe des disciples. Dans l'assemblée de l'église ce n'est point, certes, le souci de l'opinion savante qui inspire l'exégèse. Mais là aussi les auditeurs, du moins les plus éclairés, ont besoin d'une doctrine spirituelle qui les attire³.

Le symbolisme alexandrin appartient donc sans conteste au christianisme. Les Grecs commentaient des *mythes*, dont le but croyaient-ils, était de cacher la science sacrée comme par un voile ou un mensonge nécessaire. Les

1. PHILON, *De vita Mos.*, II, 118. Cf. CLÉMENT, *Stromates*, V, VI; ST., p. 347, l. 3.

2. *Com. in Gen.*, 2, 8; *P. G.*, XII, 100 : όταν ἀναγιγνώσκοντες ἀναβαίνωμεν ἀπὸ τῶν μύθων καὶ τῆς κατὰ τὸ γράμμα ἐκδοχῆς ζητῶμεν τίνα ξύλα ἐστὶν ἐκεῖνα, ἃ ὁ θεὸς γεωργεῖ, λέγομεν ὅτι οὐκ ἐνὶ αἰσθητὰ ξύλα ἐν τῷ τόπῳ. Cf. *Hom. in Exod.*, XIII, 4; *P. G.*, XII, 392; BH. (6), p. 275, ll. 18 : haec est historiae ratio, veniamus et ad intellectualia (νοητά). Cf. HARNACK, *Texte und unters.*, 42, 3, p. 27, n° 23.

3. *Hom. in Exod.*, XIII, 4; BH., p. 276. Cf. G. BARDY, *Origène*, p. 195. L'interprétation allégorique est continue dans les *Homélies sur la Genèse*. Elle ne l'était pas dans le *Commentaire*, composé à une époque antérieure, où Origène était pourtant plus sensible aux influences helléniques.

chrétiens étaient familiers avec la *parabole*, qui sait toucher à la fois les simples et les savants, mais chez les plus parfaits germe et mûrit. « Chacun est son propre laboureur, et possède son âme comme une terre qu'il doit défricher avec la charrue, en y guidant les bœufs, ses ouvriers, que lui donnent les saintes Écritures. Sous le soc du Verbe son âme s'entr'ouvre et devient une terre neuve. Il y sème le grain de l'enseignement divin, le grain de la Loi, des Prophètes, de l'Évangile, les gardant en sa mémoire pour les méditer¹ ». Selon le mot hébreu, la parabole *fait penser*, lente pédagogie divine, qui assimile l'âme à la Vérité. Toute la Bible est une seule parabole qui, pour la plus grande partie, est aussi une histoire. « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. » Il reconnaîtra sous les faits visibles l'histoire invisible de la Providence².

Il y aura quelque souvenir de la parabole sémitique dans la manière dont certains Alexandrins liront les mythes de Platon. Ils ne voudront les réduire ni au sens historique ni à une pure allégorie, mais ils les regarderont comme des récits en partie réels, qui exercent la réflexion à s'élever des faits sensibles jusqu'à la connaissance des événements spirituels.

Ainsi pratiqué, le symbolisme devint l'instrument de la vie mystique. Il aida Origène à se libérer des images matérielles dont s'étaient servis quelques-uns de ses devanciers pour se représenter le ciel et l'ascension des élus. En un temps où les fidèles étaient sollicités par les visions grossières de dieux et de paradis charnels, il purifia les alentours du sanctuaire. Ce sont les degrés de

1. *Com. in Luc.*, frag. xxx; RAUER (9), p. 247, l. 3 ss.

2. *Com. in Ep. ad Rom.*, VIII, 8; *P. G.*, XIV, 1181 : on peut exercer le regard de l'âme. De même que certains s'ingénient à ne pas comprendre, d'autres apprennent à percevoir les choses de la religion.

l'oraison et de la contemplation qui occuperont surtout les interprètes spirituels de l'Écriture. Sous le nom de sens anagogique, qui est l'expression préférée¹, le *Commentaire de saint Jean* décrit surtout les premières et les dernières étapes de la voie illuminative.

Ces résultats heureux furent parfois trop chèrement achetés. Les Alexandrins sacrifièrent facilement l'histoire dans leur désir d'imposer le symbolisme, alors que la révélation chrétienne est d'abord un fait historique. Cependant il ne faut pas oublier qu'ils ont souvent été des initiateurs. La tradition a gardé l'habitude de conseiller le sens spirituel comme un aliment de la piété. Un auteur qui ne passe pas pour être hostile aux recherches positives observait « la répugnance des maîtres à se confiner dans la simple interprétation littérale de l'Écriture. Ils demandent leurs preuves les plus délicates et les plus puissantes au sens mystique² ».

1. Le mot ἀνάγειν avait été employé par Clément, pour désigner l'acte qui fait passer de la foi aux sommets de la gnose, pendant la période intermédiaire où reste encore une possibilité de chute (ῥέπειν), *Strom.*, VII, 7; *St.* (3), p. 35, l. 9; HORT, p. 80, l. 24 : τὸ διὰ τῆς πίστεως ἀναγόμενον. Origène ne s'éloigne guère de cette pensée. Il faut obliger les récalcitrants à transposer l'histoire : ἀνάγειν τὴν ἱστορίαν, et à appliquer au Christ les paroles du Psalmiste, *Ps.* 3, 6; *P. G.*, XII, 1126. Ailleurs la même interprétation est appelée mystique : μυστικώτερον, *Com. in Psalm.*, 4, 1; *P. G.*, XII, 1133. Origène dispose de nombreuses expressions pour désigner le commentaire spirituel. Cf. REDEPENNING, *Origènes*, I, p. 305, et BIGG, *The christian Platonists*, p. 174, note 2. Dans le *Commentaire de saint Jean*, le mot d'interprétation anagogique s'applique surtout aux descriptions de la vie illuminative et unitive. C'est sous le nom d'allégorie que la méthode origéniste fut connue et combattue à Antioche. Cf. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, p. 456.

2. NEWMAN, *An essay on the Development of christian doctrine*, p. 342 (10^e édit.). Cf. *Ibid.*, p. 346 : « The use of Scripture then, especially its spiritual or second sense, as a medium of thought and deduction, is a characteristic principle of doctrinal teaching in the Church ».

Condamner cette interprétation, ce serait rejeter une partie très importante de la spiritualité chrétienne.

Si elle repose sur un contre sens systématique, on s'explique difficilement qu'elle ait exercé son attrait sur des âmes à qui les sentiments religieux de la Bible étaient familiers. Tout n'y était pas arbitraire. L'Évangile n'avait-il pas ses paraboles? Quant aux leçons de l'Ancien Testament, qui n'étaient regardées ni comme des figures ni comme des prophéties, l'exégèse spirituelle leur appliquait la méthode qui consiste à interpréter le sens le plus profond d'un texte lourd d'histoire d'après les pensées et les événements à qui il a donné naissance. On reconnaît l'arbre au fruit qu'il a porté. « Chacune des révélations du christianisme, a-t-on dit, réalise sur le plan de l'esprit ce qui dans l'Ancien Testament possédait — et sans doute possède encore — la valeur d'une figure charnelle, une pesanteur presque animale... Les Évangiles ont vivifié la Bible en la délivrant de son espèce de lourdeur terrienne.. L'Évangile n'est que l'émanation de la Bible. Car désormais c'est par le Fils révélé que l'on parvient au Père¹ ». Ce développement, il ne faut pas croire que les Anciens l'aient ignoré sous sa forme historique. Saint Irénée s'est représenté une pédagogie progressive de l'humanité. Le symbolisme exprime le même fait d'un autre point de vue. Il superpose les deux Testaments au lieu de les juxtaposer. La Bible serait l'émanation de l'Évangile, et tous deux l'émanation d'un Verbe transcendant, d'une Sagesse ineffable. L'économie de la révélation se traduit alors dans un monde intemporel.

S'il est vrai qu'il y a au fond du message judéo-chrétien une âme, ou un esprit qui en fait une révélation tout à fait à part des autres religions, on est obligé d'admettre que le symbolisme a raison dans son principe. En fait,

1. René Schwob, *Moi, Juif*, p. 251.

dans maint passage des prophètes et des évangiles, Origène a saisi des nuances du sentiment religieux dont l'histoire la plus rigoureuse ne peut nier l'exactitude. La connaissance des contrées et des peuples de l'Orient, une civilisation matérielle encore assez semblable à la vie biblique l'y ont aidé. En outre, il est à son aise dans les images de la poésie religieuse parce qu'il est poète et religieux. Personne n'a mieux rendu l'angoisse des *Lamentations*, le repentir et l'espérance du psalmiste. Il y a dans ses commentaires plus de minuties que de bizarreries. Et s'il s'est trompé souvent, nous manquons peut-être nous-mêmes de ce qu'il avait en surabondance. Il savait comprendre du dedans les paraboles du pardon et de la bienfaisance divine. Vaut-il mieux oublier la leçon pour ne retenir que la matière, vaut-il mieux ne trouver dans l'histoire des ouvriers de la dernière heure qu'un système de salariat, et dans la comparaison des talents qu'un prêt à intérêt?

II. — LES TRADITIONS JUIVES.

Le voisinage du Judaïsme ne fut pas sans influence sur le développement de l'exégèse chrétienne. La Bible avait été le livre sacré d'Israël avant de devenir celui de l'Église. Outre l'avantage de connaître la langue hébraïque, les écoles rabbiniques avaient sur les nouveaux venus la supériorité d'une tradition plus ancienne, à la fois religieuse et nationale. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, où saint Justin met en scène un docteur juif, celui-ci achève la discussion en invitant l'apologiste chrétien à poursuivre ses études¹.

Cependant ce ne fut ni dans une controverse, ni pour imiter l'exégèse judaïque qu'Origène entra en relations avec les rabbins. Son enquête auprès d'eux montre

1. SAINT JUSTIN, *Dial. cum Tryphone*; P. G., VI, 800.

qu'un auteur n'emprunte pas toujours aux contemporains ce qui est d'accord avec son génie. Cet allégoriste demanda aux Juifs non point des allégories, mais ce qui lui manquait, un commentaire littéral, ou littéraire, de la Bible.

Le sens spirituel, avons-nous dit, ne pouvait se passer d'une interprétation textuelle. Pour construire sa haute tour, ses palais aériens, Origène avait besoin d'un terrain ferme, si limité qu'il fût. Pour la même raison, on trouve chez beaucoup de mystiques des traits matériels d'une précision extrême, parce que rien n'est dépourvu de sens à leurs yeux. Tout est signe du divin, la vie du personnage dont le livre saint est l'œuvre, les événements historiques, les nombres et les noms. Les difficultés et les invraisemblances de la lettre donnent elles-mêmes une indication précieuse. Elles invitent à chercher plus haut. Ainsi, par un résultat inattendu, la méthode souvent très libre d'Origène le conduisit à des travaux comparables à ceux des plus grands grammairiens alexandrins.

Le commentaire grammatical de la Bible n'était pas une innovation au Didascalée. Pantène l'avait pratiqué, et Clément lui-même avait discuté l'authenticité de l'*Épître aux Hébreux* en comparant son style à celui des *Actes*¹. Mais, par une révolution semblable à celle que provoquèrent les humanistes de la Renaissance, Origène eut l'idée d'aller aux sources. « Rechercher avec un très grand soin le sens des Saintes Écritures lui tenait tellement à cœur qu'il apprit encore l'hébreu et qu'il voulut posséder en propre les textes scripturaires primitifs, qui sont en usage chez les Juifs et écrits en caractères hébraïques² ». Comme on le voit se préoccuper du texte

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xiv, 2; SCHW., p. 550, l. 1 ss.

2. *Ibid.*, VI, xvi, 1.; SCHW., p. 552, cf. 25 ss. : τοσαύτη δὲ εἰσήγητο

original dès ses premiers écrits¹, il est probable qu'il étudia l'hébreu auprès des scribes alexandrins. La connaissance qu'ils en avaient devait être fort imparfaite, et Origène en sut moins encore que ses maîtres. Mais en même temps il s'aïda de toutes les traductions grecques qu'il put trouver, en dehors de la version des Septante, qui faisait autorité dans l'Église d'Alexandrie. Il découvrit les principales au cours de ses voyages.

Tout traducteur est un interprète, et ces textes révélaient les tendances fort diverses des communautés juives hellénistiques ou des églises judéo-chrétiennes. L'un des traducteurs, Symmaque, était un judéo-chrétien de Samarie, membre de la secte ébionite. Fidèle à la Loi, il avait atténué les anthropomorphismes de la religion mosaïque. Son œuvre favorisait les interprétations moralisantes². Il avait laissé aussi des gloses dont Origène reçut en don le recueil, dans l'édition de l'auteur lui-même. Tout autre était la version d'Aquila, plus vieille d'un demi-siècle. Elle avait été faite par un Juif du Pont, peu de temps avant l'hérésie de Marcion, qui devait naître dans la même province. D'un littéralisme servile, elle rendait chaque terme d'après son sens principal, sans aucun souci de l'idée³. Mais ce mot à mot était précieux à un novice qui devait apprendre le vocabulaire hébraïque. Origène le consultait de préfé-

τῷ Ὠριγῆναι τῶν θεῶν λόγων ἀπηκριβωμένη ἐξέτασις, ὡς καὶ τὴν Ἑβραῖδα γλῶτταν ἐκμαθεῖν τὰς τε παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις φερομένας προτοτύπους αὐτοῖς Ἑβραίων στοιχείοις γραφὰς κτῆμα ἴδιον ποιήσασθαι. Il ne savait pas lire es anciens caractères hébreux, cf. *Hom. in Num.*, XIV, 1; BH. (7), p. 121.

1. *Com. in Psalm.*, *Praef.*; P. G., XII, 1057, 1060.

2. EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, VI, xvii; SCHW., p. 554, l. 18 ss. Cf. *Com. in Psalm.*, IV; P. G., XII, 1145 : σαφέστερον ἐκτιθέμενος τὸ ἀπὸ τῶν ῥητῶν δηλούμενον. Cf. FIELD, *Hexapla*, p. xxxiii.

3. EUSÈBE, *Ibid.* — *Com. in Psalm.* 4, 5; P. G., XII, 1144 : ὁ Ἀκύλας τὸ κύριον ἐρμηνεύσαι βουλευθεὶς τοῦ Ἑβραϊκοῦ.

tence. Il connut au moins trois autres traductions, parmi lesquelles se trouvait celle de Théodotion. Il prit l'habitude, avant d'expliquer les psaumes des Septante, de les comparer à ces diverses éditions grecques et de marquer les divergences. Son psautier s'enrichit ainsi de variantes, accompagnées d'un très bref commentaire. Ce fut l'origine des *scolies* utilisées par saint Jérôme¹, et aussi la préparation des *Hexaples*.

Pour juger de la valeur de ces versions il était utile de recourir aux traditions hébraïques. Sur ce point aussi l'enquête fut faite par le philologue plus que par le théologien, et Origène ne demanda le plus souvent aux rabbins que des notions préliminaires. Parmi les emprunts qu'il a faits à leur exégèse, il est facile pourtant de distinguer deux écoles judaïques. Il connut pendant qu'il enseignait au Didascalée un ou deux Juifs convertis au christianisme. Les interprétations qu'il tient de cette source ne sont pas littérales. Elles s'apparentent à la théologie alexandrine et à l'allégorie de Philon. Le converti cité par Origène obéissait à la confiance que lui inspirait la philanthropie divine. « Dieu disait-il, ne tyrannise pas, mais règne, et son règne est sans violence. Il persuade, il veut que ses sujets se prêtent à son gouvernement² ».

1. G. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, t. III, 1, p. 1-2. SAINT JÉRÔME s'est servi d'une édition du psautier annotée de remarques très brèves : *strictis et necessariis interpretationibus annotatum*. Le *Commentaire des Psaumes*, éd. DELARUE, contient peut-être quelques-unes de ces scolies (v. g. col. 1317). ORIGÈNE fait allusion à ces notes : *Praef.*; *P. G.*, XII, 1072 : τοῦτου χάριν ἀναγκαίως ἐπεσημειώσαμεν. Cf. R. DEVRESSE *Supplément au dictionnaire de la Bible*, art. *Chaînes exégétiques*, p. 1106 et 1121.

2. *De Princ.*, I, III, 4; K, p. 52, l. 17; *Ibid.*, IV, III, 14; K, p. 346, l. 11 — *Hom. in Num.* : XIII, 5, quæ ego a magistro quodam, qui ex Hebræis crediderat, exposita didici. — *Hom. in Jerem.*, XX, 2; Klost., p. 178, l. 9 ss. : διὰ τινος φυγόντος διὰ τὴν χριστοῦ πίστιν καὶ διὰ τὸ ἐπαναβεβήκηναι ἀπὸ τοῦ νόμου. Le maître hébreu commentait le texte de Symmaque. Cf. *Com. in Gen.*, 31, 7, *P. G.*, XII, 125.

C'est peut-être à la même tradition qu'il faut attribuer certaines leçons « morales » tirées des Psaumes et du Pentateuque. Mais si l'on excepte l'œuvre de Philon, dont Origène a recueilli les principes plutôt que l'exégèse, il a puisé rarement dans les allégories judaïques. A un chrétien elles paraissaient froides et comme frappées d'impuissance. Pour devenir vivantes, il leur manquait ce que possédait la jeune exégèse chrétienne, une vue d'ensemble de la Bible, un système général d'interprétation, un souffle qui soulevait les vieux textes, et leur donnait l'autorité nouvelle d'une espérance réalisée.

Origène a cité deux fois l'une de ces allégories sans s'y arrêter. Elle est pénible et sans poésie. « Le rabbin juif qui s'était converti disait : Pourquoi le roi de Moab a-t-il employé cette image, *comme le bœuf paît l'herbe jusques aux racines*? — sans doute parce que le bœuf broute et se sert de sa langue comme d'une faux pour couper tout ce qu'il trouve. Ainsi ce peuple *combat de la bouche et des lèvres*. Il détruit l'adversaire en prenant pour armes les mots de sa prière. »

Au lieu de ces froides images, le Judaïsme palestinien offrait des commentaires précis, où l'allégorie était rare et se réduisait à quelques réflexions morales. C'est là qu'Origène trouva les étymologies et les notices dont il avait besoin. Il profita de son premier séjour en Syrie pour consulter le patriarche Iullus, et aussi un rabbin de grande réputation, qui était peut-être R. Hoschaya de Césarée. Il les interrogea sur quelques passages de la Bible, et sur les auteurs des Psaumes¹. Il apprit plusieurs interprétations auprès d'un personnage qu'il

1. *Com. in Psalm. Praef.*; P. G., XII, 1056 : περί τινων λογίων θεοῦ. Cf. HARNACK, *Texte und Unters.*, 42, 4, p. 11, note 5. — Sur le caractère de l'exégèse palestinienne, cf. Joseph BONSIRVEN, *Exégèse allégorique chez les Rabbins tannaïtes, Recherches de Science religieuse*, t. XXIII, 5, déc. 1933.

appelle l'Hébreu, sans le nommer. La plupart sont littérales, et se rapportent à quelques faits, ou à l'explication des noms propres de personnes. Origène compléta son *Lexique* en recherchant l'étymologie des mots géographiques et de tous les noms qui pouvaient contenir un sens mystérieux¹. Il se fit expliquer les premiers mots des prophéties, ceux qui contiennent tout le sens du livre saint. Il recueillit des légendes relatives à l'immortalité d'Élie ou à la restauration de Sodome². Il utilisa diverses *Traditions* qui appartenaient à la même école³.

Il s'exerça surtout à ces rapprochements qui n'étaient qu'une des méthodes rabbiniques, mais devenaient le principal instrument de l'allégorie chrétienne. « L'Écriture inspirée, disait le rabbin dans une comparaison dont Origène goûtait le charme, ressemble tout entière à une seule maison dont toutes les chambres seraient fermées à clef. On ne trouve jamais dans les portes les clefs qui les ouvriraient. Elles sont dispersées à travers la demeure, et aucune ne va dans la serrure auprès de laquelle on la voit. Il faut prendre beaucoup de peine pour découvrir les clefs qui conviennent et peuvent ouvrir les chambres. Pensons de même que l'Écriture est pleine d'obscurités, et qu'on n'a d'autre moyen de la comprendre que de faire passer d'un endroit à l'autre les principes d'exégèse qui s'y trouvent dispersés⁴ ». Pour le chrétien,

1. *Com. in Gen.*, 2, 3 ss.; *P. G.*, XII, 100. *L'Onomasticon* d'Origène complétait celui de Philon. Cf. REDEPENNING, *Origenes*, II, p. 458 et G. BARDY, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, *Revue Biblique*, 1925, n° 2, p. 229, 230.

2. *Com. in Joh.*, VI, 14; *P. G.*, XIV, 225; *Pr.*, p. 123. — *Hom. in Gen.*, V, 1; BAEHRENS, pp. 59, l. 11 ss.

3. vg. *De Princ.*, IV, II, 17; *K.*, p. 326 : ψυχράς παραδόσεις φέροντες οἱ τῶν Ἰουδαίων διδάσκαλοι. Cf. *Hom. in Gen.*, II, 2; *P. G.*, XII, 166; *BH.*, p. 28, l. 17 : prudentes viri et hebraicarum traditionum (παραδόσεων) gnari atque veteres magistri. Ce sont les Sages et les Anciens.

4. *Com. in Psalm.*, *Praef.*; *P. G.*, XII, 1080. Ce rabbin généra-

la tâche était moins compliquée. « Le Verbe divin a la clef de David, et depuis qu'il est venu, avec cette clef, il ouvre les Écritures, qui étaient closes avant sa venue¹ ».

III. — LE VOYAGE DE ROME.

En même temps qu'il essayait de connaître le texte primitif de la Bible, Origène voulut aller aux sources de la tradition chrétienne. Attiré par l'ancienneté de l'Église romaine, où les chrétiens venaient de toutes parts « contempler une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or³ », il s'y rendit sous le pontificat de Zéphyrin, qui mourut en 217. Comme on l'appela en Arabie avant 215, son séjour ne peut pas être postérieur à 214. D'autre part, sans avoir publié aucun de ses grands travaux, il jouissait déjà d'une certaine notoriété, et ses études bibliques étaient assez avancées pour qu'il recherchât au cours de son voyage les traductions grecques de l'Écriture⁴. On place sa visite avec beaucoup de vraisemblance vers 210/211. Il y connut le plus célèbre des théologiens

lisait l'emploi du dixième mode, qui consistait à interpréter la Bible par des rapprochements : $\eta\eta\eta \text{ } \eta\eta\eta\eta$. Il employait le mot ἀφορμή.

1. *In Apocal. Scol.*, XX; HARNACK, *Texte und Unters.*, 38 3, 1911, p. 29 : ἅγιος, ἀληθινὸς ὁ μὴ μετουσία, ἀλλ' οὐσία ὢν τοιοῦτος, αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς λόγος, ἔχων τὴν κλεῖδα τοῦ Δαυὶδ· ὁ πῆνικα σὰρξ γὰρ γέγονεν ὁ λόγος, ἐν ταύτῃ τῇ κλεῖδι ἀνοίγει τὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας οὖσας, κεκλεισμένας, ἃς κλεῖσαι οὐδεὶς δύναται φάσκων αὐτὰς μὴ πεπληρῶσθαι. Sur l'authenticité de ce fragment, cf. *Ibid.*, p. 53. — Cf. REDEPENNING, *Origenes*, t. I, p. 281.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xiv, 10; Schw., p. 552, l. 9 ss. : καὶ αὐτός που γράφει, λέγων : « εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν. »

3. *Epitaphe* d'ABERCUS.

4. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xvi, 2; Schw., p. 554, l. 8 s. Il trouva une traduction nouvelle de l'Écriture à Nicopolis, près d'Actium. Comme ces recherches eurent lieu au début de la carrière d'Origène, le séjour à Actium est évidemment une étape du voyage de Rome.

de ce temps, le prêtre romain Hippolyte, dont l'exemple, les méthodes et la doctrine devaient s'imposer à lui, et le guider dans ses premiers ouvrages. Au cours d'un entretien que le docteur donna à l'église sur « la gloire de notre Seigneur et Sauveur », il salua Origène parmi les assistants¹.

Hippolyte était de quelques années plus âgé. Dans ses premières œuvres on n'aperçoit pas encore l'opposition de doctrine qui devait bientôt le dresser contre l'évêque de Rome. Son éloquence était nourrie de théologie². Il aimait à glorifier la voix du Verbe et les manifestations divines. Il annonçait l'approche de la dernière, le triomphe du Christ au jour du jugement. Il y avait dans sa parole une fougue qui allait parfois jusqu'à la violence d'un prophète. La rapidité de son éloquence contrastait avec les amples élévations, toutes baignées de lumière intellectuelle, où se plaisait déjà l'âme plus contemplative d'Origène.

On voyait poindre alors dans l'art et la prédication de l'Église romaine un certain goût du réalisme, dû peut-être à l'influence de saint Irénée, et certainement à ce *senno italico* qui jusque dans le symbolisme sauvait les droits de l'observation vive et nette. Origène apprit à voir des choses où il n'avait cherché que des états d'âme³.

Bien qu'ils fussent fidèles à la manière allégorique, les ouvrages déjà publiés par Hippolyte n'en faisaient pas un système. Il ne négligeait pas les explications

1. SAINT JÉRÔME, *De viris illustribus* (*Script. eccles.*), LXI; *P. L.*, XXIII, 671-673.

2. Cf. A. d'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 209.

3. Cf. HIPPOLYTE, *Com. in Psalm.*, 18; ACHELIS, p. 146, l. 5. Il retient le trait de saint Marc, 5, 38 : dans la barque Jésus dort la tête appuyée sur un coussin. Comme ce coussin est bien venu, quand on se rappelle le Christ alexandrin, décrit au VI^e livre des *Stromates*, Sr., p. 467, l. 7 ss., sage impassible qui n'avait ni faim ni soif ! H. CHÉRAMY, *Les catacombes romaines*, p. 66, observe que le style réaliste prévalut au III^e siècle dans l'art chrétien.

concrètes. Plusieurs de ses commentaires, en particulier ses *Discours sur Daniel*, composés quelques années auparavant, commençaient par une introduction historique ou littéraire¹. Il en était de même pour le *Commentaire des Psaumes*, que l'on place avec vraisemblance parmi ses premières œuvres². On y trouve une *préface*, dont celle d'Origène diffère peu. Les deux auteurs suivent la même méthode. Les ressemblances sont telles que des confusions ont pu se produire dans l'attribution des fragments qui proviennent des deux commentaires. Ils étudient l'un et l'autre le nombre des psaumes, leurs auteurs, les titres, et les diverses indications qui les complètent³. Ils recherchent combien d'entre eux sont dus à Moïse, et comment on doit faire le partage entre David et ses chanteurs. Les explications plus savantes d'Origène portent à croire que son travail a suivi celui d'Hippolyte, qui n'eût pas manqué d'emprunter à l'érudition d'un exégète aussi avancé dans les études hébraïques, s'il l'avait eu pour devancier. C'est Origène au contraire qui rapporte quelques opinions précédentes. L'une d'elles est attestée dans un fragment d'Hippolyte d'une authenticité incontestable⁴. Le commentateur alexandrin la corrige par

1. HIPPOLYTE, éd. BONWETSCH, p. 2-19. On s'accorde à reconnaître qu'Hippolyte vers 210 avait aussi composé sa *Démonstration des Saintes Écritures au sujet du Christ et de l'Antéchrist*, son *Recueil contre toutes les hérésies* (dont faisait sans doute partie le *Contre Noet*), sa *Défense de l'Évangile de saint Jean et de l'Apocalypse*. Cf. A. d'ALÈS, *op. cit.*, p. XLVII.

2. Il figure au début du catalogue inscrit sur la statue du Latran. Certains passages sont presque identiques aux expressions du *Contre Noet*.

3. Un fragment d'HIPPOLYTE a été conservé en syriaque. ACHELIS en a donné la traduction allemande dans l'édition BONWETSCH-ACHELIS, pp. 127-130. Il en a établi l'authenticité dans *Hippolytstudien, Texte und Unters.*, 16, 4, 1897, pp. 129-135. On peut le comparer avec ORIGÈNE, *Com. in Psalm. Praef.*; P. G., XII, 1056-1084.

4. *Ibid.*, ACHELIS, p. 130 : sur le sens du mot psaume. L'opinion

la comparaison des différentes versions que son prédécesseur n'avait pu connaître¹.

En théologie, Origène s'inspira des allégories ou des formules qui lui avaient plu chez le prêtre romain, même quand il les jugea incomplètes ou trop sommaires. Maintes fois, il rencontra la pensée d'Hippolyte dans son *Commentaire de saint Jean* ou en lisant le *Cantique*².

d'Hippolyte se fonde sur la version des Septante. C'était la traduction en usage dans l'Eglise de langue grecque. Origène l'appelle la nôtre : τοὺς παρ' ἡμῶν ψαλμοὺς ἐπιγεγραμμένους.

1. ORIGÈNE, *Com. in Psalm. Præf.*; P. G., XII, 1072. Il importe d'observer que le principal argument d'Origène est historique : David avait-il emporté un psalterion dans sa fuite? — En examinant l'ordre des Psaumes, Origène rapporte plus loin l'opinion selon laquelle « chaque nombre a une vertu, si on le considère avec la science de l'arithmétique ». Le nombre sept a ses privilèges. La dyade au contraire est impure. « Selon cette théorie, le sens du psaume est en harmonie avec sa place dans la numération. Ainsi le nombre cinquante correspondrait à la *confession* de David, à cause de la loi qui avait institué la rémission des dettes tous les cinquante ans » (P. G., XII, 1073, 1076). Cette opinion est exposée dans un fragment que Lagarde avait à juste titre attribué à Hippolyte (ACHELIS, p. 138, I, 9). Il ne peut appartenir à Origène, puisque celui-ci le résume dans son commentaire comme l'interprétation d'un devancier. Au contraire la concordance est parfaite avec le symbolisme des nombres que l'on trouve dans le *Commentaire de Daniel*, dans le traité *Du Christ et de l'Antéchrist*, dans la *Chronique*, et le *Commentaire du Cantique des Cantiques*. On reconnaît dans cette exégèse des psaumes l'influence du *Livre des Jubilés*, signalée par A. d'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 167. On remarquera que la formule par laquelle Origène introduit le commentaire d'un prédécesseur est toujours de ce genre : ὁ μὲν τις εἴποι, ἕτερος δ' ἂν εἴποι, οἷομαι μὲν ἂν τις, etc. La plupart de ces indications ramènent à l'œuvre d'Hippolyte. Son influence et celle de Clément sont prépondérantes dans les premiers essais d'Origène, cf. *infra*, chap. III.

2. On retrouve encore l'influence d'Hippolyte dans certaines parties du *Commentaire de saint Jean*, composées après 232, à Césarée : v. g. X, 16; P. G., XIV, 350 et ss.; PR., p. 197, où est décrite l'entrée triomphale du Christ dans la Jérusalem céleste, avec l'ânesse et l'ânon symboliques; cf. HIPPOLYTE, *Du Christ et de l'Antéchrist*, X; ACHELIS, p. 10, et A. d'ALÈS, *La théologie de*

Il accueillit surtout les passages qui traitaient de l'éternité du Verbe ou de l'Incarnation. On ne pouvait plus se contenter de décrire sobrement la génération du Verbe, à la manière ancienne. Il fallait scruter le mystère. Les deux théologiens méditèrent l'un et l'autre le dogme de la Trinité, à quelques années de distance, en combattant des hérésies qui les obligèrent à insister sur la distinction des personnes divines. En Occident les partisans de la « monarchie », en Orient les « amis de Dieu » avaient peur d'offenser le monothéisme et de professer l'existence de deux dieux. Mais comme on distinguait surtout le Verbe en rappelant la mission qu'il avait reçue de se manifester aux hommes, cette hérésie qui commençait par la Trinité ne tardait pas à atteindre le Christ. Pour effacer le rôle de Fils, on ne reconnaissait plus en Jésus qu'un prophète en qui avait habité l'Esprit, ou la puissance divine, ou la divinité du Père¹. Contre les divers aspects de ce qu'on a appelé le monarchianisme dynamique se forma d'abord à Rome, puis à Alexandrie, une théologie du Verbe éternel fait homme.

Montrer en Jésus celui qui possède « naturellement »

saint Hippolyte, p. 184. Le commentaire de *Daniel*; dans les *Stromates* d'Origène, s'inspire aussi des interprétations d'Hippolyte.

1. Selon Théodote le corroyeur, c'est l'Esprit divin qui a fait Jésus Fils de Dieu. EPIPHANE, *Haer.*, 54, 1; *P. G.*, XLI, 961. Théodote le banquier, lui aussi, niait la divinité du Christ, qui n'aurait été qu'un *envoyé*. On trouve une expression très vive de l'adoptianisme dans un commentaire de la prière de Jésus au tombeau de Lazare. Il est cité et réfuté dans une homélie attribuée avec beaucoup de vraisemblance à Hippolyte (ACHELIS, p. 223, I, 6). « L'un prie, et l'autre est prié; l'un supplie et l'autre exauce la supplication. Tu observes que c'est le Père qui est l'auteur du miracle, et qu'il *communiqué* au Fils la force miraculeuse » (d'après la traduction allemande). L'auteur de l'homélie affirme au contraire que le Verbe « n'a pas déposé sa nature ». Il exalte la voix qui a parlé dans la création, et qui a dit « que la lumière soit » (ACHELIS, p. 226), selon la doctrine et dans le style qui sont familiers à Hippolyte.

l'héritage du Père et le domaine sur tous les êtres raisonnables, et aussi celui qui les a conquis par son incarnation et sa victoire, ce fut alors la commune pensée d'Hippolyte et d'Origène. Sans négliger dans les Évangiles les traits réalistes et humains, ils insistèrent sur la permanence de la nature divine¹. Ils montrèrent dans l'Évangile le Verbe éternel, annonçant la rémission aux captifs et la vue aux aveugles. Ils rappelèrent que sa nature s'est unie à « l'humain » en vertu de la mission qu'il a reçue de descendre parmi nous. Pour décrire la gloire de l'humanité ainsi élevée jusqu'à Dieu, ils s'inspirèrent des mêmes passages du psautier². Ils s'efforcèrent de confirmer l'un par l'autre les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Le Verbe est le conseiller du Père³. La grande voix qui retentit depuis le commencement du monde dans les œuvres de Dieu, qui fait écho dans le cœur des justes et des Saints, est la même qui a proclamé l'Évangile en ressuscitant les morts⁴.

1. *Com. in Psalm.*, 2, 8; *P. G.*, XII, 1108 (ἀστραφής).

2. On peut comparer les fragments du *Commentaire* d'Hippolyte qui sont reconnus authentiques avec les passages correspondants d'Origène : Ps. 2, 7; ACHELIS, p. 146, avec *P. G.*, XII, 1108 (le Christ héritier du Père) — Ps. 23; ACHELIS, p. 147, avec *P. G.*, XII, 1268 (triomphe du Christ escorté par les anges). En commentant le Ps. 2, 7, HIPPOLYTE s'exprime comme dans le fragment *Contre Noët*, en distinguant dans la mission de Jésus l'homme (ὁ ἄνθρωπος) et la divinité (τὸ θεῖόν). Cf. *Contre Noët*, 18; éd. LAGARDE, p. 56 et 57 (A. d'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 28). Origène fait la même distinction, au verset suivant, Ps. 2, 8. Parmi les miracles qui manifestent la divinité du Christ, il cite, comme Hippolyte, la guérison des aveugles. La rémission des péchés est pour les deux auteurs un autre signe de la nature divine. Comme Hippolyte, Origène appelle l'élément humain τὸ ἀνθρώπινον (cf. *Contre Noët*, 18; LAGARDE, p. 56 : τὰ ἀνθρώπινα αὐτοῦ).

3. Cette expression, familière à HIPPOLYTE (v. g. *Contre Noët*, 10, p. 51, l. 6 : συμβούλου) se retrouve chez Origène : συμβουλευόντος Δόγου, *Com. in Psalm.*, 2, 8; *P. G.*, XII, 1108.

4. HIPPOLYTE appelle souvent le Verbe la voix du Père : v. g.

Au début de ce siècle, qui fut celui de la conversion des foules, Origène entendait une prédication avide, comme la sienne, de dépasser l'auditoire immédiat, pour appeler la Synagogue, l'épouse tant pleurée, et l'Église des Gentils, qui monte du désert, guidée par la colonne de la prédication chrétienne¹. Il était déjà le serviteur du même Verbe. Son œuvre le réclamait. « Il resta peu à Rome, et il revint à Alexandrie où il remplit ses fonctions accoutumées à la catéchèse, avec tout son zèle. Démétrius, qui était alors évêque de cette ville, l'encourageait² ».

IV. — LA RÉFORME DU DIDASCALÉE.

Quand il aperçut l'étendue des recherches où l'engageaient ses travaux d'exégète, il partagea ses disciples en deux classes³. Clément était resté à la fois catéchiste et docteur, en adaptant son enseignement aux trois degrés de l'initiation chrétienne. Son successeur donna une plus grande importance à la division établie entre les simples et les parfaits. Il laissa les débutants à son disciple Héraclas, qu'il avait converti sous la persécution de Septime Sévère, et qui avait ensuite poussé l'étude de la philosophie sous la direction d'Ammonius. Il se consacra lui-même à l'enseignement de l'ascèse et de la théologie.

Cette décision allait plus que tout le reste commander son avenir et sa doctrine. La vie chrétienne du vulgaire,

Contre Noët, 10, p. 51, ce qui signifie la parole efficace et agissante. Cf. ORIGÈNE, *Com. in Psalm.*, 3, 5; *P. G.*, XII, 1124.

1. HIPPOLYTE, *Commentaire du Cantique*, III, 6; ACHELIS, p. 355, l. 31 ss.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIV, 10 et 11; SCHW., p. 552, l. 12 ss.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XV, 11; SCHW., p. 552, l. 16 ss. : δ δ' ὡς ἑαυτὸν ἑώρα μὴ ἐπαρκοῦντα τῇ τῶν θείων βαθυτέρᾳ σχολῇ τῇ τε ἐξετάσει καὶ ἐρμηνείᾳ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, καὶ προσέτι τῇ τῶν προσιόντων κατηχήσει μὴδ' ἀναπνεῦσαι συγχωρούντων αὐτῷ, ... τὸν Ἑρακλᾶν... κοινωνὸν καθίστη τῆς κατηχήσεως, τῷ μὲν τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων εἰσαγωγὴν ἐπιτρέψας, αὐτῷ δὲ τὴν τῶν ἐν ἔξει φυλάξας ἀκρόασιν.

celle qui débute dans l'aimable enfance où s'attardait le *Pédagogue*, celle qui peine dans l'ignorance et s'appuie sur la coutume plus que sur la doctrine, ses naïvetés et ses vertus allaient pour longtemps s'effacer. Il s'exagérera les différences, et il aura pour elle, surtout pendant la première période, des paroles très dures. Elle lui semblera faite uniquement pour entretenir la religion savante, comme les feuilles sont faites pour protéger les fruits¹. Ce fut le prix dont furent payées les grandes œuvres composées au Didascalée, dans un sentiment d'insécurité qu'Origène n'aurait pas éprouvé au même point, s'il s'était tenu dans un rapport plus intime avec la croyance commune.

L'École fut destinée aux spirituels. Comme l'avait montré Clément, on ne pouvait accéder à la connaissance de Dieu si l'on n'avait une âme purifiée. Les disciples oubliaient l'agitation des affaires et la vie publique. Leur tâche, c'était de s'occuper de leur âme, et, en se recueillant, de trouver au-dedans d'eux-mêmes le miroir de Dieu, les vestiges de sa présence, le moyen de se diviniser en quelque sorte. Regardant la nature, ils méditaient aussi sur l'ordre du monde, qui est une obéissance intelligente et sans faute². Ces deux voies n'étaient qu'un commencement. Il ne fallait pas aussitôt se croire un sage, mais persévérer dans la charité, parce que le but était de

1. *Com. in Psalm.*, 1, 3; *P. G.*, XII, 1090 : μήποτε οὖν οἱ μὲν λόγοι τῶν προηγουμένως γεγονότων οἱ καρποὶ εἰσι τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς · τῶν δὲ διὰ ταῦτα κτισθέντων τὰ φύλλα, ὧν οὐδὲν μάταιόν ἐστιν ... Καρπὸς δὲ τοῦ Χριστοῦ εἶη ἂν προηγουμένης ἡ διδασκαλία, ἡ τῶν τιμιωτέρων τροφή, φύλλον δὲ ἡ τῶν ἀλογωτέρων τροφή, ὥσπερ τοῖς καρποῖς χρῶνται οἱ ἀνθρώποι, φύλλοις δὲ τὰ βοσκήματα. Le mot καρπός évoquait une image habituelle aux valentiniens. KARL MUELLER, *Beiträge zum Verständniss der Valentinianischen Gnosis*, cite Marcus.

2. GRÉGOIRE le Thaumaturge, *Remerciement*, IX, 119; KOETSCHAU, 1894, p. 23, l. 13 ss. — *Ibid.*, IV, 109 ss; K., p. 22, l. 1 ss. : περὶ τῆς τῶν ὀλων οἰκονομίας τῆς ἱερᾶς καὶ φύσεως τῆς ἀνωμότητος.

s'unir à Dieu par une vie de religion. Établis dans la piété, ils pourraient pratiquer plus facilement toutes les vertus, goûter la joie et la paix¹.

Dans cette ascèse, le secours de la philosophie profane n'était pas inutile. Origène se rappela qu'il y avait chez les penseurs et les poètes de la Grèce beaucoup de pages vraies, et quelques-unes même propres à exciter la piété. Il revint à ces livres qu'il avait quelque temps dédaignés, mais il le fit avec des soucis nouveaux. Un philosophe chrétien devait étudier tous les Anciens sans préjugés. Seuls les livres athées, ceux des Épicuriens qui nient l'existence de Dieu ou la Providence, étaient écartés parce que leur seule rencontre souille l'âme². Ce choix très large était une sauvegarde. Le disciple ne risquait pas de s'entêter pour une école, et de ressembler à la laine dont on ne peut enlever la teinture. Il était protégé contre l'emprise de ces auteurs habiles qui s'emparent d'un seul coup des faibles — tyrans qu'on est condamné à servir, si on leur a donné le premier assentiment.

Origène guidait lui-même les lectures, dénonçait les sophismes, distinguait l'erreur de la vérité³. Parmi les ouvrages qu'il proposait ainsi, se trouvaient certainement les dialogues de Platon les plus familiers à Clément, le *Phèdre*, certains livres de la *République*, et le *Timée*⁴.

1. *Ibid.*, VII, 115 ss; K. p. 22-24. Sur la persévérance, cf. *infra*, chap. III, p. 95. A. l'École de Césarée, où Grégoire fut disciple d'Origène, l'enseignement de l'éthique semble avoir tenu plus de place qu'à Alexandrie.

2. GRÉGOIRE, *Ibid.*, XIII, 153; K. p. 29, l. 17 ss. — *Ibid.*, 152; K. p. 29, l. 5 : πλὴν ὅσα τῶν ἀθέων εἴη. — *Ibid.*, XIII, 156; K. p. 30, l. 4 ss.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XVIII, 3; Schw., p. 556, l. 20 ss. : εἷς τε τὰς αἱρέσεις τὰς παρὰ τοῖς φιλοσόφοις προάγων, καὶ τὰ παρὰ τούτοις συγγράμματα διηγούμενος, ὑπομνηματίζόμενός τε καὶ θεωρῶν εἰς ἕκαστα ...

4. Ce sont les ouvrages de Platon les plus souvent cités dans le VII^e livre des *Stromates*. Cf. HORT, *Seventh book of the Stromateis*, p. 386.

Le dernier stoïcisme, le néo-pythagorisme, l'aristotélisme récent devaient être représentés par quelques ouvrages. Les disciples de moindre culture faisaient leurs études encycliques, pour devenir capables de suivre cet enseignement¹.

On remarquait à l'École d'Alexandrie dans l'enseignement profane quelque chose de libre et d'assuré, que les disciples goûtaient comme une nouveauté. Jusque-là, dans l'Église, on avait étudié les philosophes pour s'entraîner à la dispute, acquérir une intelligence rapide et souple, défendre la foi, montrer son accord avec « les enseignements indiscutables de toutes les écoles² ». Cette fois, c'était un maître qui abordait l'étude des maîtres. Les vues s'élargissaient. « Rien n'était interdit, ni caché, ni inaccessible. Nous pouvions, dit un disciple, apprendre n'importe quelle doctrine, barbare ou grecque, mystique ou morale, faire à satiété le tour de toutes les idées, nous gorger de tous les biens de l'âme. Quand une pensée antique était vraie, quand une autre méritait aussi ce nom, elle était à nous, à notre gré, avec la possibilité merveilleuse des plus belles contemplations³ ». Il n'y avait pas de labyrinthe dont Origène ne trouvât l'issue, pas de marécage d'où il ne sauvât les siens, en les tirant par la main sur la terre ferme⁴.

Pour connaître le Souverain Bien et la Vérité, le chrétien dispose d'une recherche plus élevée, celle qui est fondée sur la foi. Clément l'appelait sagesse. Chez Origène elle

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XVIII, 4; SCHW., p. 556, l. 23 ss. : πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἰδιωτικωτέρων ἐνῆγεν ἐπὶ τὰ ἐγκύκλια γράμματα.

2. *Strom.*, I, 1, 7; ST. (2), p. 24, l. 31 ss.

3. GREGOIRE, *Ibid.*, xv; K. p. 34, 182; K. p. 34, l. 24 ss : ἐξῆν δὲ μαθηθῆναι πάντα λόγον, καὶ βάρβαρον καὶ ἑλληνα καὶ μυστικώτερον καὶ πολιτικώτερον, καὶ θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, σὺν πάσῃ περιουσίᾳ ἐκπεριῖοῦσι πάντα καὶ διερευνημένοις καὶ πάντων ἐμπορουμένοις καὶ ἀπολαύουσι τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν.

4. *Ibid.*, XIV, xv, 168-173; K., pp. 32 et 33.

porte plus souvent le titre de théologie. Il la nomme aussi science religieuse, quand il l'oppose à la prétendue science des hérétiques. Elle se subordonne la philosophie, comme celle-ci avait pour auxiliaires les sciences helléniques, telles que la géométrie et l'astronomie¹. Elle se propose principalement de développer la vie contemplative, alors que les ouvrages profanes contribuaient surtout à former l'éthique de l'école. Il y a beaucoup de lumières chez les philosophes. Mais ils ne connaissent pas la source des vérités partielles qu'ils enseignent. Dans un monde négligent et corrompu, les passions ont affaibli une vision qui devait s'élever jusqu'au Verbe divin. « Ce n'est pas étonnant que certains hommes, qui avaient des idées claires dans les arts et dans les sciences, et l'esprit assez pénétrant pour saisir quelques questions de morale et de littérature, soient restés dans l'ignorance de Dieu. On pourrait comparer leur faculté de concevoir à un regard qui se fixerait sur tout objet plus aisément que sur le soleil, et ne s'élèverait jamais jusqu'à percevoir directement ses rayons² ». Le plus sage d'eux ne mérite pas que nous nous attachions à lui. Seuls les oracles de l'Écriture font participer directement l'intelligence à la Sagesse. « La pleine communion avec Dieu, qui est le but le plus élevé de tout effort humain, ne peut être obtenue que par ceux qui ont grandi dans le

1. v. g. CLÉMENT, *Stromates*, I, XIX; St. (2), p. 60. Cf. P. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque, Recherches de S. Religieuse*, décembre 1931, p. 545. La philosophie est définie : αὐτοῦ τὰγαθοῦ δὴ ἐπιστήμη καὶ τῆς ἀληθείας, formule platonicienne. En réalité, la vérité parfaite est perçue par une connaissance supérieure, dont la philosophie est à son tour l'auxiliaire. *Stromates*, VI, XI; St. (2), p. 477. A ce titre la *didascalie* chrétienne est plutôt une sagesse qu'une philosophie.

2. *Com. in Psalm.*, IV, 7; *P. G.*, XII, 1164, 1165 : περὶ κατανόησιν ἡθικῶν τινῶν καὶ λογικῶν προβλημάτων. Le mot λογικῶν doit s'entendre de la science du discours. Cf. *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 89.

Christ jusqu'à la taille de l'homme parfait, en qui le saint et le penseur se confondent dans l'unité de l'amour divin¹ ».

C'est ainsi que les philosophes conduisaient à la Bible. Alors l'autre recherche s'imposait. On rencontrait le mystère. Peut-être Dieu n'avait-il pas voulu livrer la vérité sans ombre au premier venu. Peut-être aussi avions-nous oublié nous-mêmes la manière de comprendre le langage de Dieu, en nous éloignant de lui². Par l'étude de la parole divine, l'âme pouvait redevenir l'intelligence qu'elle avait cessé d'être. Mais cette éducation des sens intimes devait être dirigée par la foi. « Appliquez-vous avant tout à lire les saintes Écritures, disait Origène à un disciple, avec les principes de la foi et l'intention de plaire à Dieu. Ce qui est le plus nécessaire pour comprendre, c'est la prière³ ».

Après avoir lu un verset de la Bible, dans le texte des Septante, il en faisait d'abord le commentaire grammatical, en comparant les diverses traductions, et en donnant le sens des mots. Il recourait aux ouvrages de lexicographie, qu'il complétait s'il le fallait. Dans la définition du mot *principe* et dans quelques autres, il devait autant à sa propre philosophie qu'à celle d'Aristote. Sa dissertation sur *la comparaison et la parabole* est digne des meilleurs rhétoriciens⁴. Une concordance biblique lui fournissait alors les principaux exemples, et l'article de dictionnaire tournait vite à l'analyse des sentiments religieux. En outre, s'il commençait l'explication d'une œuvre, il en examinait dans un argument le titre et les auteurs. Puis venait la recherche proprement dite ou

1. CH. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 80.

2. GREGOIRE, *Remerciement*, xv, 174; K., p. 33, l. 47 ss.

3. ORIGÈNE, *Lettre à Grégoire le Thaumaturge*, 4; K., p. 43,

l. 15 ss : ἐναγκαλισάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα ἡ εὐχή.

4. *Com. in Mt.*, X, 4; *P. G.*, XIII, 844.

interprétation¹. Le sens historique, auquel il ne renonçait jamais à cette époque, s'il paraissait possible de le sauver, précédait toujours les sens moraux ou spirituels.

Pour préparer ses leçons ou ses méditations, il écrivait des notes ou *scolies*, que lui suggérait la lecture des passages difficiles. Plusieurs d'entre elles se rapportent à des livres qu'il ne devait commenter que plus tard, à Césarée. Celles qu'il écrivit sur *Daniel*, l'*Épître aux Romains*, l'*Épître aux Corinthiens* trouvèrent bientôt place en partie dans ses *Stromates*. Pour soutenir la controverse, il compara les divers exemplaires qui permettaient d'établir le texte de saint Paul, altéré par les marcionites². Peut-être avait-il déjà annoté le psautier dont saint Jérôme put encore se servir pour composer ses commentaires.

Il méditait en parlant. Il lui arrivait souvent de reprendre un thème familier, toujours enveloppé d'un symbolisme dont il avait donné la clef. Mais il y apportait alors des retouches. Les études plus récentes « s'accordaient avec les anciennes sans avoir tout à fait le même esprit³ ». A la première improvisation, quand il ne

1. C'est à cette seconde partie que s'applique la double expression : τῇ ἐξετάσει καὶ ἐμνηλεῖ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, EUSEBE, *Hist. eccles.*, VI, xv, 1; SCHW., p. 152, l. 18. Cf. HARNACK, *Geschichte der Alt. Literatur*, I, p. 330. Τὰ ἀντίγραφα φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν désigne le commentaire grammatical et la comparaison des versions; ensuite venait l'explication ou ἐξέτασις.

2. Von der GOLTZ, *Eine textkritische Arbeit des 10 Jahrhunderts*, *Texte u. Unters. N. F.* II, 4, 1899, p. 64 et 65 : ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις ἀντιγράφοις γέγραπται. Cette discussion de texte appartient à un fragment du livre III des *Stromates*. Cf. *Ibid.*, pp. 63-65. Il est de la plus haute importance, pour reconstituer l'histoire manuscrite des *Epîtres*, de savoir qu'Origène disposait d'une tradition étrangère au marcionisme.

3. *Contra Cels.*, V, II; K. (2), p. 3, l. 4 ss. Cf. *Com. in Joh.*, V, 5; *P. G.*, XIV, 192; *Pr.*, p. 103, l. 3 : « Celui qui explique la doctrine de la vérité, même s'il dit les choses complètement, sans rien négliger, répète toujours une seule parole. »

suivait pas un texte biblique, se mêlaient quelques chimères, surtout pendant cette période de sa vie. Une théorie se déployait, un mirage du soleil d'Égypte. La seconde fois, le vrai paysage commençait à montrer ses contours. Mais le meilleur de sa pensée se découvre tard, comme dans les soirées où les teintes jusque-là dévorées par le soleil laissent voir une à une leurs nuances. On s'aperçoit alors que l'analyse était ferme, la pensée moins bizarre et plus pénétrante qu'on ne pouvait d'abord le supposer. Chez cet improvisateur, il n'y a point de mot inhabile ni d'inadvertance. Si on lui cherche grief ou excuse, il faut aller plus haut, jusqu'à son système, dans le royaume des idées, où la doctrine naît d'une intuition hardie et généreuse.

« Personne, dit un disciple, n'écoutait Dieu d'une manière plus intelligente... Peut-être vaut-il mieux dire que, le prenant pour ami, le maître de toutes choses avait fait de lui son porte-parole... Il lui avait accordé le don d'explorer et de découvrir. C'était, je crois, par une communication de l'esprit divin. La même puissance qui avait inspiré les prophètes éclairait leur interprète. Il avait reçu le plus beau don, une part splendide, celle d'être auprès des hommes celui qui expliquait Dieu¹ ».

L'enthousiasme, « vestige de l'inspiration » qui est présente dans tous les mots des livres saints, était entretenu autant par la vie commune que par une éloquence douce et sans apprêt. Le disciple était entraîné d'une manière irrésistible dans cette ascèse d'un nouveau genre, plus efficace encore que de jeûner ou de coucher sur la terre, celle de l'esprit qui s'épure et affine ses sens, pour mieux contempler l'invisible. Les élèves de Clément ne méditaient les

1. GRÉGOIRE, *Ibid.*, xv, 174-183; K., p. 33-35 : δεινὸς ὢν ἀχροατῆς θεοῦ καὶ συνετώτατος... οὕτως αὐτὸν τιμήσας ὡς φίλον προήγορον κατεστήσατο... δῶρον τὸ μέγιστον οὗτος τοῦτο θεόθεν ἔχει, λαβὼν καὶ μοῖραν παγκάλην οὐρανόθεν, ἐρμηνεύς εἶναι τῶν τοῦ θεοῦ λόγων πρὸς ἀνθρώπους.

extraits de l'Écriture ou leçons qu'une fois par jour, avant le dîner. L'enseignement d'Origène, qui commençait le matin, se prolongeait jusqu'à l'heure la plus chaude. Un des frères lisait pendant le repas. Il y avait encore une lecture sainte avant le sommeil, et elle était suivie d'une oraison¹.

Deux choses pourtant manquaient à l'école d'Alexandrie, qu'on devait trouver dans les grandes théologies chrétiennes : la réserve devant le mystère, et une tradition certaine. Il faut sans doute en chercher la cause dans la méthode d'Origène. Il prenait pour départ ou bien une doctrine philosophique, ou plus souvent une difficulté biblique, qu'il éclaircissait en recourant aux notions de la pensée grecque. Rarement il commençait par établir la foi commune, l'unanimité des Églises, leur droit d'interpréter la Bible. Il voulait rejoindre la croyance plutôt que s'appuyer sur elle². De là venait que la recherche n'était point limitée. Les problèmes naissaient de la discussion, ou d'une question posée par un disciple philosophe, plutôt que de la vie chrétienne. Il n'avait pas l'idée que l'Église, en donnant une norme à la méditation religieuse, eût aussi tracé son programme, et détourné l'attention des curiosités sans rapport avec le culte de Dieu. Au Didascalée on discourait sur l'âme des étoiles et sur les trans-

1. SAINT JÉRÔME, *Epist. XLIII ad Marcellam*; *P. G.*, XXII, 478 : in quadam epistula quam ad eundem de Athenis scripserat, refert nusquam se cibum Origene præsentare sine lectione sumpsisse; nunquam iniisse somnum nisi unus e fratribus sacris litteris personaret. Hoc diebus egisse et noctibus, ut et lectio orationem exciperet et oratio lectionem.

C'est sans doute alors qu'Origène reçut le surnom d'Adamantius, soit qu'on voulût célébrer par là sa résistance à la fatigue, soit que l'on comparât sa pensée à l'éclat et à la fermeté de l'acier. Les surnoms étaient fréquents dans les cercles au début du III^e siècle. Cf. M. E. DIEHL, *Rheinisches Museum*, t. LXII (1907). Le Didascalée était donc assimilé à l'une de ces sociétés de culture.

2. Cf. *infra*, chap. IV, p. 128, la doctrine de la résurrection.

formations célestes du siècle futur. On ne sentait point la limitation de l'homme qui est essentielle à la religion. On ne rappelait guère que la pensée ne mesure pas toutes choses, et qu'elle doit concentrer son effort sur une recherche qui, au contraire, la mesure. Le mystère était trop souvent la chose cachée, le secret qu'il fallait découvrir, et non, au sens chrétien, l'inconnaissable. Il fallut à Origène une longue étude de la mystique pour qu'il vît dans la méditation de l'Écriture une simple introduction aidée par la prière, et qui ne pouvait s'achever qu'en vie éternelle et en union d'amour. Il fallut aussi qu'il aperçût le danger de l'enthousiasme démesuré que son intellectualisme excitait chez ses disciples. Ils exaltaient les parties les moins sûres de son système, et les poussaient jusqu'aux extrêmes conséquences. Toutes les énigmes étaient éclaircies. Ce que Dieu avait communiqué d'une manière voilée dans l'histoire et la prophétie devenait la plus claire des doctrines¹. L'inspiration divine élevait à ce point la raison qu'elle devenait ici-bas l'égale des esprits angéliques et se faisait une idée de la vérité parfaite, avant de lui être unie.

Quand on a part à la science des saints, on est tenté de négliger les lents cheminements de la tradition. Origène était loin, malgré ses voyages et ses enquêtes, de bien connaître ses devanciers. Sa bibliothèque, telle qu'il nous la laisse apercevoir, contenait la première *Épître* de Clément romain; le *Pasteur* d'Hermas, ouvrages familiers à son maître Clément²; les divers travaux exégétiques de Méliton de Sardes; les œuvres contemporaines d'Hippo-

1. GRÉGOIRE, *Remerciement*, xv, 182; K. p. 34, l. 24 s : τοιγαροῦν οὐδὲν ἡμῖν ἄρρητον, οὐδὲ γὰρ κεχυμένον καὶ ἄβυστον ἦν.

2. Au sujet des auteurs cités par Origène, cf. A. HARNACK, *Texte u. Unters.*, 42, 3, 1918, p. 19-39, et *Ibid.*, 42, 4, 1919, p. 10-34.

Nous n'avons tenu compte ici que des citations qui appartiennent aux œuvres de la période alexandrine.

lyte, en particulier le *Commentaire des Psaumes*¹, et probablement celles de Bardesane²; les œuvres de Clément, y compris le VII^e livre des *Stromates*, dont l'influence est reconnaissable dans les premiers essais spirituels d'Origène, et ne cessa jamais de s'exercer sur lui³. Il ne cite pas saint Irénée, qu'il ne peut ignorer, mais dont la théologie, plus apparentée à la tradition d'Antioche et à celle d'Asie, ne paraît pas avoir joui à Alexandrie de l'autorité qu'elle avait ailleurs. Cependant Clément, pour décrire la pédagogie de la révélation, avait résumé avec soin la doctrine exposée au livre IV, 37-39, du *Traité contre les Hérésies*, se montrant plus éclectique que ne le sera son disciple³. En laissant de côté la notion d'une manifestation progressive du Verbe, Origène priva sa théologie de l'idée la plus féconde qu'ait exprimée la littérature chrétienne du II^e siècle. Plus d'une fois certaines ressources de la tradition lui manquèrent gravement au cours de cette première période.

Parmi les apocryphes chrétiens, il avait lu l'*Épître de Barnabé*; les *Actes de Paul*, qu'il a cités au moins trois fois dans son œuvre; vraisemblablement la *Prédication de Pierre*, dont l'authenticité lui paraissait douteuse; une édition du roman clémentin intitulée *Périple* (περίοδοι), dont les passages cités par Origène sont identiques au texte des *Reconnaisances* traduit par Rufin. Il consultait volontiers les apocryphes juifs répandus dans les synagogues d'Égypte. C'étaient des légendes en marge de la Genèse ou de l'Exode : *Joseph et Aseneth*, récit de

1. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 105.

2. Cf. *infra*, chap. III, p. 100 ss..

3. CLÉMENT, *Pédagogue*, I, XII; *P. G.*, VIII, 368. On pourrait reconnaître cependant l'influence de saint IRÉNÉE en plusieurs endroits du *Traité des Principes*. v. g. *De Princ.*, I, III, 8; K. p. 62 (l'opération commune de la Trinité, la récapitulation) — *Ibid.*, II, VI, 1; K. p. 139 (merveille de l'Incarnation).

caractère égyptien, et surtout la *Prière de Joseph*, qui légitimait la prédication astrologique, et enseignait que les âmes avaient préexisté sous la forme d'anges. Cet apocryphe, tout à fait au goût du III^e siècle commençant, était fort répandu parmi les Juifs, et lui parut digne d'attention. Il utilisa aussi dès cette époque l'*Ascension de Moïse*¹, connue de Clément d'Alexandrie, et l'*Apocalypse de Baruch*. La littérature apocryphe lui plaisait par son aspect antique et mystérieux. Il se défendit mal contre les livres qui lui permettaient ce qu'il désirait par dessus tout, « les secrets de la vie bienheureuse », celle qu'ont vécue et que vivront les âmes affranchies de ce monde. Ces écrits bizarres l'engagèrent plus que la philosophie dans la théorie de la préexistence, et contribuèrent à l'y maintenir alors que l'autorité de Platon n'y aurait plus suffi.

Mais il les distingua toujours avec soin de la littérature canonique. Il leur refusa le titre d'ouvrages inspirés, même à ceux que la Bible paraît avoir connus. « On peut supposer que les Apôtres ou les Évangélistes, remplis du Saint-Esprit, ont su ce qu'ils devaient accepter et ce qu'ils devaient rejeter dans ces écrits. Mais il ne nous est pas permis de le tenter sans risque, à nous qui n'avons pas reçu la même abondance de l'Esprit² ». Il y a un aveu et un regret dans ce qu'il écrivit vers 238 : « Personne ne doit se servir, pour confirmer une doctrine, des livres qui sont en dehors des Écritures canoniques³ ». A l'époque qui nous occupe, sa curiosité sans bornes le portait à leur laisser une assez grande place, « sans admettre qu'ils pussent constituer une

1. Cf. Chap. iv, p. 119, note 1.

2. A. HARNACK, *Texte u. Unters.*, 42, 6, pp. 45 et 46 (*Com. in Rom.*, II, 4).

3. A. HARNACK, *Ibid.*, p. 43. *Com. Ser. 28 in Mt.*, P. G., XIII, 1657; KLOSTERMANN-BENZ, p. 51, l. 20 ss.

tradition secrète, réservée au gnostique chrétien¹ ».

Il ne rangeait pas Philon parmi les auteurs profanes. Ce n'était pas un Grec, bien qu'on l'appelât le Pythagoricien. Outre le programme d'ascèse et le traité des vertus que Clément avait extraits de son œuvre, Origène, aussi soucieux de théologie que de morale, s'inspira des *Allégories des Lois* dans sa théorie du mal, et du *Quod Deus immutabilis* dans sa définition de la liberté².

Ainsi engagé dans ses recherches personnelles, le chef d'école commençait à faire oublier le catéchiste. Des disciples s'attachaient à lui pour sa théologie. Il avait ramené de l'école valentinienne à l'Église un des notables d'Alexandrie, Ambroise, entièrement acquis à ses idées et à son œuvre. Puis vint Denis, né dans une riche famille païenne, esprit modéré et élégant, qui fut très sensible à certains aspects de la doctrine³. Origène eut aussi parmi ses élèves Ammonius, le futur évêque de Thmuis, et son influence s'étendit sur l'épiscopat⁴.

L'amitié d'Ambroise fut l'événement décisif. Il disposait d'une grande fortune, et il exerçait des fonctions politiques dans la ville d'Alexandrie⁵. Fort savant, initié au symbolisme des nombres, il crut, comme d'autres chrétiens de ce temps, que la foi du vulgaire devait être complétée par un enseignement caché. Il désirait une religion supérieure qui lui ferait connaître les mystères du monde

1. A. HARNACK. *Ibid.*, p. 46. Origène ne reconnaît aucune « förmliche Geheimtradition », du moins écrite.

2. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 78. Il avait lu la *Guerre juive*, de FLAVIUS JOSÈPHE, cf. *Com. in Threnos*; P. G. XXIII, 656.

3. Cf. A. PUECH, *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*, II, p. 440 ss.

4. L'évêque de Thmuis recueillit Origène quand il fut condamné par Héraclas. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, II¹, p. 164.

5. Cf. A. HARNACK, *Geschichte der Altkrist. Litt.*, I, p. 328.

et de la divinité. C'était, croyait-il, l'étape nécessaire pour arriver à l'amour mystique. Il adhéra à la secte valentinienne¹, et y resta sans doute plusieurs années. « Quand il se servit comme il faut de l'intelligence qui lui avait été donnée », Ambroise reconnut que la principale des erreurs est de ne pas aller à Dieu par le Verbe, qui est le Sauveur. Il renonça à ses premières opinions, sans doute converti par Origène. Mais il garda de son passage dans l'hérésie une curiosité inquiète. La religion fut pour lui avant tout une école. Vingt ans après sa conversion, il était encore préoccupé par les objections de certains hérétiques contre la prière². Il poussa son ami à suivre les adversaires de l'orthodoxie sur leur propre domaine, et à leur opposer un système qui serait une antignose. Il le décida à publier le *Commentaire des Psaumes*, à composer le *Commentaire de saint Jean*. C'était un auditeur insatiable, un de ces disciples enthousiastes dont Origène eut toute sa vie à se défendre, et auxquels il dut parfois céder. La nécessité s'imposait à ce maître, le plus

1. *Com. in Joh.*, V, Préface, 8 ; *P. G.*, XVI, 196 ; PREUSCHEN, p. 105, l. 16 ss. : μή φέρων τὴν ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν διὰ τὴν πρὸς Ἰησοῦν ἀγάπην ἐπεδεδώκεις ποτὲ σαυτὸν λόγοις κ. τ. λ. On retrouve l'expression τὰ κρείττονα, dans *Com. in Joh.*, I, 4 ; *P. G.*, XIV, 25 ; PREUSCHEN, p. 6, l. 1.

Au sujet de la tentation d'Ambroise, cf. J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène, Recherches de Science Religieuse*, septembre-décembre 1922, p. 269.

Sur le rôle qu'il joua dans la crise de 231, cf. *infra*, chap. xi.

Selon EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XVIII, 1, SCHW., p. 556, l. 9, Ambroise aurait été valentinien ; selon SAINT JÉRÔME, marcionite, *De viris Illustribus*, LVI ; selon SAINT ÉPIPHANE, marcionite ou sabellien, *Hær.*, 64, 3 ; *P. G.*, XLI, 1073. La tradition de saint Jérôme a semblé la meilleure à A. Harnack. Cependant l'intérêt que portait Ambroise au *Commentaire des Psaumes* et surtout au *Commentaire de saint Jean*, son désir ardent d'une science supérieure, son souci des objections gnostiques contre la prière, s'expliquent beaucoup mieux si l'on admet qu'il avait passé par la secte valentinienne.

2. *De Oratione* V, 1 ; K. (2), p. 308, l. 3 s.

ardent des maîtres, de jouer le rôle de modérateur. Il achevait une dédicace à Ambroise par une invocation. Il lui rappelait que le seul parfait est Dieu, et qu'il faut lui demander l'intelligence, aussi bien celle qui découvre que celle qui démontre¹.

Au moment de la persécution de Maximin, emprisonné, séparé de ses enfants, menacé de mort, Ambroise crut le moment venu où allait s'accomplir son désir de connaître Dieu face à face, mieux encore que saint Paul ne l'avait contemplé. Mais en 247, il était toujours près d'Origène, qui, d'un mot où se résume leur amitié, l'appelle « noble et saint frère² ».

Dans ce groupe à la fois impérieux et docile furent composés les grands commentaires alexandrins : œuvres d'école, mais d'une école ouverte à toutes les discussions, — à toutes les ambitions aussi, puisque la science qu'on y enseignait devait mener, avec le secours d'en haut, jusqu'à la vue de Dieu.

1. *Com. in Joh.*, X, 1; *P. G.*, XIV, 308; *Pr.* p. 17 s, l. 9 s.

2. *Lettre à Africanus*, *P. G.*, XI, 85 : κύριός μου καὶ ἀδελφός ἱερὸς Ἀμβρόσιος.

DEUXIÈME PARTIE

LEÇONS ET ESSAIS

CHAPITRE III

LA PREMIÈRE PARTIE DU COMMENTAIRE DES PSAUMES.

Tu me seras témoin devant Dieu, qui scrute, en même temps que toute ma vie, les leçons que je dicte, des dispositions dans lesquelles je l'ai fait. (Préface du *Commentaire des Psaumes*.)

SOMMAIRE.

- I. Date et composition : collaboration d'Ambroise. — L'introduction.
- II. La spiritualité d'Origène : participation au Bien et combat spirituel, la pratique des commandements. — Critique de l'apathie. — Action et contemplation, l'ascèse de l'intelligence. — La vertu est une concentration de l'attention. — Les passions nobles, révérence, espérance et joie.
- III. Le Christ des Psaumes : sa mission et sa royauté. — Victoire bienfaisante du Verbe.
- IV. Archaïsme de la doctrine : le Verbe et l'intelligence. — Le sort des âmes après la mort — Absence de l'origénisme.

Ce fut Ambroise qui décida Origène à publier ses premiers commentaires, où il interprétait le livre des Psaumes. De toutes les parties de l'Ancien Testament, aucune n'était plus familière aux chrétiens, savants ou ignorants. La prière publique y puisait déjà d'une manière habituelle, et l'emploi que la liturgie eucharistique faisait de certains psaumes ne fut pas sans influence sur leur interprétation. Mais c'était aussi une source de la piété personnelle. Les simples y trouvaient la promesse d'un royaume qui allait bientôt s'établir sur terre. Il avait

tardé à venir à cause des faiblesses humaines. On récitait la parole « Qui nous montrera le bonheur » en pensant que l'heure approchait. Aux spirituels, ces espérances semblaient grossières¹. Il fallait chercher dans les psaumes le secret de la vie contemplative. Car elle y est célébrée sous divers symboles. « Qui montera à la montagne du Seigneur, qui se tiendra dans son lieu saint? Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur ». De telles paroles, selon Clément, décrivent le terme de la perfection. « Le prophète y désigne brièvement, je crois, le gnostique² ». Écrit pour les amis de la sagesse, le psautier deviendra aussi le domaine de prédilection de l'exégèse spirituelle. Sans cesse le prophète y représente le Christ, parle de lui, ou le fait parler aux anges et aux hommes.

I. — DATE ET COMPOSITION.

La publication du *Commentaire des Psaumes* ne peut être antérieure au règne de Caracalla. Si l'on suit l'ordre du récit d'Eusèbe, Ambroise fut converti après le voyage de Rome³. Or, il était déjà depuis quelque temps le disciple d'Origène quand celui-ci lui dédia son ouvrage. Maintes fois il avait pressé son maître de ne pas se contenter, comme beaucoup de contemporains, de confier sa doctrine à la tradition orale de l'école. Il lui citait

1. *Com. in Psalm.*, iv, 6; *P. G.*, XII, 1149 : οἱ μὲν ἀπλούστεροι ὑπολήφονται λέγεσθαι κ. τ. λ. Cf. la critique du millénarisme, sous la forme atténuée qu'il avait au temps d'Origène, 1152, 1153.

2. CLÉMENT, *Strom.*, VII, x; *St.* (3), p. 42, l. 24 ss.; HORT, p. 100, l. 23 ss. — Cf. ORIGÈNE, *Com. in Psalm.*, xxiii, 3; *P. G.*, XII, 1265.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xviii, 1; SCHW., p. 556, l. 9 ss. : ἐν τούτῳ καὶ Ἀμβρόσιος τὰ τῆς Οὐαλεντίνου φρονῶν αἱρέσεως, πρὸς τῆς ὑπὸ Ὠριγένους πρεσβευσμένης ἀληθείας ἐλεγχθεὶς καὶ ὡς ἂν ὑπὸ φωτὸς καταυγασθεὶς τὴν διάνοιαν, τῷ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας προστίθεται λόγῳ. Cette mention fait suite au voyage de Rome et à la division du Didascalée.

l'exemple d'Hippolyte¹, et peut-être celui des hérétiques qui avaient publié leur exégèse.

Ancien adepte de la gnose, il est probable qu'il connaissait l'existence du Commentaire des Psaumes dont Clément avait reproduit quelques fragments². Ces interprétations, dont l'une est placée sous le nom du gnostique Hermogène³, s'apparentent à la tradition alexandrine par la place qu'y tiennent des apocryphes juifs tels que le *livre d'Hénoch*, par leur goût de la cosmologie, et par les nombreuses opinions philosophiques mêlées à la religion⁴. Seule, la vraie science chrétienne romprait le charme de ces rêveries ambitieuses. Il est certain que les Psaumes enseignent la voie de la perfection. Mais

1. SAINT JÉROME, *De viris illustribus*, 61; *P. G.*, XXIII, 673 : in hujus aemulationem Ambrosius... cohortatus est Origenem in Scripturas commentarios scribere.

2. *Eclogae propheticae*; ST. (3), p. 149-155. Cette partie des *Eclogae* atteste l'existence d'un commentaire, au moins partiel des Ps. 17, 18 et 19. P. COLLOMP a montré que ce groupe d'extraits est apparenté à la gnose, *Revue de Philologie*, 37, 1913, p. 20 ss.

3. A. HARNACK attribue ce fragment à Hermogène ou à Apelle, cf. *Marcion, Texte u. Unters.*, 45, 1924, p. 418. Bousset désigne Pantène comme l'auteur probable de toute cette exégèse astrologique, *Schulbetrieb*, p. 190-196. On l'admettra difficilement. Son nom y est cité incidemment, pour autoriser une règle d'interprétation qui n'avait certainement pas été formulée à l'occasion de ce passage. « La prophétie, disait Pantène, emploie les verbes d'une manière indéterminée, usant le plus souvent du présent au lieu du futur, ou au contraire du présent au lieu du passé ». Ici le texte des Septante emploie le passé au lieu du futur (ἐθετο). D'ailleurs le début de cette dissertation sur le soleil est présenté comme un extrait d'Hermogène, *Eclogae*, ST., p. 152, l. 28. Origène la traite de fable et d'invention, *Com. in Psalm.*, XVIII, 16; *P. G.*, XII, 1244. Parlerait-il ainsi d'une opinion de son bienheureux prédécesseur, « qui a été utile à beaucoup », EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIX, 13; SCHW., p. 562, l. 13. On a trop prêté à Pantène. Cf. *Introduction au système d'Origène*, p. 34, note 2.

4. *Eclogae propheticae*; ST. (3), p. 146 : l'exégèse des noms s'autorise de Pythagore — p. 144 : le feu est comparé à l'esprit. C'est le plus fort des éléments, et il maîtrise toutes choses.

on oublie qu'elle passe par le Sauveur, dont ils parlent en termes mystérieux. Le montrer était une œuvre digne d'Origène.

Conscient des dangers et des erreurs qui menacent l'exégète, il avait longtemps refusé d'écrire. Peut-être se mêlait-il à ses craintes un reste d'hostilité envers les littérateurs. Mais son ami lui proposa un contrat amical de collaboration qu'il lui fut impossible de refuser. « Plus de sept tachygraphes écrivaient sous la dictée d'Origène, et se relayaient entre eux à heures fixes. Il n'y avait pas moins de copistes, et de jeunes filles exercées à la calligraphie. Ambroise pourvoyait amplement à ce qui était utile à la subsistance de tous¹ ». Le maître, de son côté, se considérait comme lié à l'égard de son ami par la promesse qu'il lui faisait d'un ouvrage. C'étaient « des conventions² » auxquelles il ne pouvait manquer.

Il était donc encouragé à publier, mais à publier hâtivement. La leçon devenait aussitôt un livre, ce qui n'était pas sans danger. Tout y passait, et les longueurs de l'explication grammaticale, et les pensées rapides qui venaient incidemment au cours du commentaire. Un tel atelier devait nuire souvent à l'auteur qu'il semblait servir. Mais Origène était de ces maîtres qui écrivent pour leurs contemporains, et non pour la postérité.

« Cette vaste entreprise, écrit-il, est sans conteste au-dessus de moi et de mes forces. Je suis obligé par ta vive curiosité, avec la confusion que m'inspirent ta bonté et ta modération, de descendre dans l'arène. Comme je me défendais depuis longtemps, connaissant le danger, qui serait encore plus grand, si, au lieu de parler des Saintes Écritures, j'écrivais des commentaires pour les

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xxiii, 1, 2; SCHW., p. 563, l. 22 ss.

2. *Com. in Joh.*, V, 2; P. G., XIV, 188; PR., p. 101, l. 3 ss. : ἡδυνάμην... παύσασθαι πρὸς τὸ ἐξῆς τοῦ κατὰ τὰς συνθήκας ἀ; ἐποιησάμεθα πρὸς ἀλλήλους ὑπαγορεύειν τὰ διαπεμφθησόμενά σοι.

laisser à la postérité, tu m'as ensorcelé amicalement de mille manières, et voici que tu m'y as conduit comme par une initiation à la divinité. Tu me seras témoin devant Dieu, qui examine, en même temps que toute ma vie, les leçons que je dicte, des sentiments dans lesquels je l'ai fait. Parfois je trouve le vrai sens, parfois mon interprétation est un peu forcée, ou bien j'ai l'air de professer telle opinion. Mais j'ai vraiment scruté les mots, sans manquer à la maxime : « Quand tu parles de Dieu, tu es jugé par Dieu », qui est bien dite, ni à cette autre : « Au sujet de Dieu, même dire la vérité n'est pas sans danger ». Je te prie donc — puisque rien ne peut être beau si on le sépare de Dieu, surtout la pensée des Écritures, inspirées pour conduire à lui, Père de toutes choses, par notre Sauveur et Grand-Prêtre, Dieu engendré, — de demander qu'il me soit accordé d'abord de chercher bien. Car ceux qui cherchent ont déjà la promesse de trouver. Et sans doute ne sont-ils pas comptés par Dieu parmi ceux qui cherchent le principe, ceux qui ne vont point à lui comme il faut¹ ».

Ce fut donc le premier ouvrage qu'Origène se décida à répandre au-delà du cercle restreint de ses disciples. Il s'ouvre par une introduction générale à l'étude de l'Écriture Sainte²; on n'y trouve aucune référence à une œuvre antérieure de l'auteur. Origène, qui a toujours pris soin de relier sa pensée à ses travaux précédents, utilise seulement la comparaison qu'il a déjà faite des

1. *Com. in Psalm.*, PR.; *P. G.*, XII, 1077 s. : ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐν προοιμίῳ λέλεκται, εἰς μέγιστον ἀγῶνα, καὶ ὁμολογουμένως ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τὴν ἔξιν ἡμῶν, ἀναγκάζομένοις ὑπὸ τῆς πολλῆς σου φιλομαθείας, καὶ δυσωπουμένοις ὑπὸ τῆς χρηστότητος καὶ τῆς μετριότητός σου, ἱερὲς Ἀμβρόσιε, κατελθεῖν... καὶ πῇ μὲν ἐντυγχάνομεν, πῇ δὲ ἤτοι βιαζόμεθα βιαιότερον, ἢ δοκοῦμέν τι λέγειν· ἐξιχνεύσαμεν δὲ τὸ γεγραμμένον...

2. *Com. in Psalm.*, PR.; *P. G.*, XII, 1084; cf. DELARUE, note 54 : cette partie de l'introduction est reproduite par SAINT HILAIRE au prologue du livre I des *Psaumes*.

quatre principales versions grecques et du texte hébreu¹. Mais au contraire, une interprétation du Psaume II est citée dès le début du *Traité des Principes*².

On ne peut déterminer avec précision à quel moment il descendit ainsi dans l'arène. S'il l'on en croit Eusèbe, il commença à publier vers 222³. Mais il faudrait placer dans le court intervalle de sept années les œuvres très abondantes qu'il composa avant de quitter Alexandrie. La difficulté s'accroît si l'on observe qu'il se montre dans ce premier ouvrage fort éloigné de plusieurs des problèmes qui l'occuperont dans la suite. La cosmologie et l'histoire de l'âme en sont presque complètement absents. On observe même quelques opinions étrangères au système qui prévaudra plus tard. Le *Traité des Principes* ne peut avoir suivi immédiatement une œuvre conçue dans un tout autre esprit.

La date tardive assignée par Eusèbe à l'ensemble des écrits alexandrins d'Origène s'explique, selon la supposition fort plausible de Harnack, par une fausse interprétation de la *Préface du Commentaire de saint Jean*. L'historien aura regardé ce livre, composé en effet sous Alexandre Sévère, comme la première œuvre, parce que l'auteur l'appelle ses prémices⁴. Mais il parle ainsi en

1. Cf. *supra*, chap. II, p. 57.

2. *De Princ.*, II, IV, 4; KOETSCHAU, p. 132, l. 8, et *Introd.*, p. x. La référence concerne le Ps. II, 5.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XXIII, 1; SCHW., p. 568, l. 22 : *ἐξ ἐκείνου δὲ καὶ Ὀριγῆναι τῶν εἰς τὰς θείας γραφὰς ὑπομνημάτων ἐγένετο ἀρχή, Ἀμβροσίου παρορμῶντος αὐτὸν μυρίαὶ ὅσαις οὐ προτροπαῖς ταῖς διὰ λόγων καὶ παρακλήσεσιν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀφθονωτάταις τῶν ἐπιτηδείων χορηγίαις.*

4. Origène aurait commencé à publier sous le règne d'Alexandre, puisque c'est de cet empereur qu'il a été fait mention précédemment, *Ibid.*, ch. XXI, 3, et ch. XXII. — Si l'on place les débuts d'Origène vers 218, comme le fait KOETSCHAU, *Origenes Werke*, 5, introduction, p. ix, il faut non seulement rectifier l'ordre indiqué par Eusèbe, quand il énumère les ouvrages d'Origène, mais rapporter l'indication chronologique au *Commentaire de saint Jean*. L'erreur du

reprenant sa tâche, à la suite d'une absence. Tout conduit à penser qu'on doit placer beaucoup plus tôt ses débuts, entre 214 et 218.

Il ne composa à Alexandrie que le commentaire des vingt-cinq premiers psaumes¹. Rien n'indique clairement que cette première partie ait été publiée en une seule fois. Cependant, puisqu'il reconnaît les mérites et les défauts de son ouvrage, le volume présenté par la préface contenait déjà une série de commentaires, sinon toute cette première partie. On peut donc tenir la plupart des fragments qui en subsistent pour les témoins les plus anciens de la doctrine, et cela d'autant mieux qu'ils proviennent de scolies et de leçons orales antérieures.

L'introduction était inspirée par les travaux d'Hippolyte, par l'érudition juive, et par la comparaison que l'auteur avait faite de plusieurs versions grecques. Elle contenait une dissertation sur l'authenticité, les divers titres ou épigraphes, et l'ordre des Psaumes². Elle était précédée

chap. xxiii s'explique tout comme celle de chap. xxiv : Eusèbe a cité d'abord ce commentaire, parce qu'il le regardait comme les prémices d'Origène. De même il a placé ses débuts littéraires après l'entrevue qu'il eut avec Mammée, parce que c'était la date du *Commentaire de saint Jean*. HARNACK avait déjà rectifié la première erreur, *Chronologie*, II, p. 30. Cf. PREUSCHEN, 4, *Introd.*, p. LXXVIII ss. Cette critique a été confirmée par les diverses études chronologiques des éditeurs.

La confusion a été produite par la lecture de *Com. in Joh.*, I, 4. Préface; *P. G.*, XIV, 25; *Pr.*, p. 6, l. 1 s. : βουλομένων ἡμῶν ἔχειν πᾶσαν αὐτὴν ἀπαρχὴν τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν... ποίαν ἔχρην εἶναι., διαφέρουσιν ἢ τὴν περὶ Εὐαγγελίου ἐξέτασιν. Après le retour à Alexandrie, y a-t-il plus belles prémices que de commenter l'Evangile, dont on peut dire qu'il forme les prémices de l'Ecriture?

Il est possible que le reste de l'énumération de l'*Hist. eccles.*, xxiv respecte l'ordre chronologique.

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xxiv, 2; SCHW., p. 572, l. 3, ss.

2. L'ordre des fragments est certainement bouleversé dans l'édition de DELARUE. Il pourrait être reconstitué d'une manière plus conforme aux habitudes d'Origène et aux modèles qu'il a suivis : caractère mystérieux de l'Ecriture (cf. l'exorde du *Com. in Joh.*)

d'un exorde mystérieux, à la manière alexandrine. Car ce premier ouvrage s'adressait à des initiés, comme ceux qui devaient le suivre. Il développait, en s'aidant de l'Écriture, les conseils de morale ascétique donnés par Clément à ceux de ses disciples en qui il reconnaissait une véritable aspiration à la vie contemplative.

II. — LA SPIRITUALITÉ D'ORIGÈNE.

Comme il arrive dans les enseignements nourris de vie intérieure, la première leçon contient déjà ce qui sera l'âme de toute la doctrine.

La créature dépend de Dieu dans la totalité de son être. Il lui communique le Bien, et *elle est* seulement dans la mesure où *elle est bonne*¹. Comme ces relations s'expriment en termes de connaissance, disons que Dieu connaît les justes, et qu'il ignore les impies. Car il est indigne de lui de connaître le mal. Les pécheurs sont comme néant devant sa face. Au contraire les bons lui appartiennent. Il est leur chemin, ou, pour mieux dire, son Fils est leur chemin, de sorte que le Père, qui est seul à connaître le Fils, les connaît en lui².

— dédicace à Ambroise et prière — inspiration de l'Écriture, *P. G.*, XII, 1076-1081 — titres des livres saints, 1084 — les cinq livres des Psaumes, 1056 — authenticité mosaïque et authenticité davidique, 1056-1057, et BONWETSCH-ACHELIS, p. 137 (ce fragment cite « la tradition d'un Hébreu », et selon toute vraisemblance appartient à Origène, comme l'indique un lemme), — épigraphes : *diapsalma*, 1057, *in finem*, 1132-1133, autres titres, 1060-1073 — ordre des psaumes, 1073-1076.

1. *Gom. in Psalm.*, I, 5, *Vind.* 8, Fol. 1^v (*catena*) : σημειωσκι ὅτι καλὸν μόνον γινώσκεται ὑπὸ Κυρίου, φαῦλον δὲ οὐδὲν οὐδέποτε. Καλὸν γὰρ ὁδὸς δικαίων. *Ibid.*, ὡς οὐδὲν ἁμαρτωλοί. C'est du Bien que Plotin déduit les autres aspects de l'Un. Cf. *Ennéades*, V, IV, 10; BRÉHIER, p. 112, l. 11 s. : ὅ τι ἂν μνημονεύσης αὐτοῦ, νόει ὅτι τὰγαθόν. Ainsi se développe une *ontologie du souverain Bien* : le degré de bonté constitue un degré d'être. Cf. E. BRÉHIER, *Enn.* V, v, *Notice*, p. 90.

2. *Com. in Psalm.*, I, 6; *P. G.*, XII, 1100; τίς δὲ ἡ ὁδὸς τῶν δικαίων ἢ ὁ εἰπών· Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδός, ὃν γινώσκει ὁ πατήρ

La vie religieuse se fonde sur cette participation à la bonté, et par conséquent à l'être. Participer, c'est recevoir imparfaitement, d'une manière contingente et libre. Aucune vertu, aucune persévérance n'est immuable, si ce n'est celle du Christ, dont l'âme humaine a choisi le bien sans être passée par la liberté d'indifférence qui l'aurait placé entre le bien et le mal¹. Il en va pour les hommes comme pour les anges et pour toute créature. Ils sont divins seulement dans la mesure où Dieu leur est présent, et « en l'absence de la Sagesse divine, ils sont comptés pour néant² ». Leur bonté ne leur appartenant pas, ils n'obtiennent la persévérance qu'au prix de l'épreuve et de l'affliction. Il ne faut point parler de la maîtrise de soi et de l'apathie sans rappeler qu'elles viennent « de la grâce de Dieu, à laquelle s'ajoute l'effort de l'homme³ ».

§ 1. — L'ascèse.

Des trois devoirs que Clément imposait à ses philosophes chrétiens, la contemplation, la pratique des commandements et l'enseignement, le premier prenait, sous le nom séduisant de gnose, la première place dans ses œuvres d'exil. Une sorte de quiétisme s'y développait. Connaître Dieu, et par cette connaissance devenir

1. *Com. in Psalm.*, x, 5; *P. G.*, XII, 1193. — *Com. in Psalm.*, xxi, 10; *P. G.*, XII, 1256 : ὁ δὲ Χριστὸς πρὶν ἢ γνωσθῆναι ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἐξελέξατο τὸ ἀγαθόν.

2. *Com. in Psalm.*, iv, 7; *P. G.*, XII, 1161 : οὐ μόνον γὰρ ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ἐάν τις τέλειος ᾖ, τῆς ἀπὸ θεοῦ σοφίας ἀπούσης, ἀληθὲς τὸ εἰς οὐδὲν αὐτὸν λογισθῆναι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἀγγελικῆς τάξεως, καὶ ἀρχικῆς, καὶ πάσης τῆς, ὅσον θεὸς πάρεστιν αὐτῇ, θείας τυγχανούσης. — Cf. CLÉMENT, *Strom.*, vii, 7, 46; *St.*, (3), p. 35.

3. *Com. in Psalm.*, xvii, 21; *P. G.*, XII, 1232 : καθαρειότης ψυχῆς ἐστὶν ἀπάθεια ἐκ χάριτος θεοῦ, προσγινομένης καὶ σπουδῆς τοῦ ἀνθρώπου. Cf. *Com. in Psalm.*, i, 1, *P. G.*, XII, 1085. Cette première définition est toute inspirée de CLÉMENT : μακαριότης δὲ, ψυχῆς ἀπάθεια μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. — Mais l'authenticité des définitions est incertaine.

l'égal des anges, ou presque, obtenir l'apathie, supprimer en soi tout désir en s'assurant déjà le bonheur immuable, c'étaient les ambitions qui, mal contenues, envahissaient les derniers livres des *Stromates*, écrits en Cappadoce ou en Syrie¹.

On connaissait dès cette époque en Égypte les derniers écrits de Clément². Ils répondaient trop bien aux aspirations alexandrines et à la mode du temps pour n'avoir pas été médités aussitôt par le nouveau maître du Didascalée. Mais, depuis que son prédécesseur l'avait quitté, Origène avait assisté les martyrs, risqué la mort, pratiqué la plus dure ascèse, reconnu l'hostilité des hérétiques, et le prestige des célèbres défenseurs du message chrétien. Il avait vu grandir sa foi et naître celle de ses disciples, sous l'influence d'une angoisse qui durait

1. V. g. *Strom.*, VI, ix, 71-79; *St.* (2), p. 467-471. — *Ibid.*, VII, x, 57; *St.* (3), p. 42, l. 10 ss.; HORT, p. 100, l. 14. Bousset a analysé avec beaucoup de précision ce caractère des livres VI et VII. Il l'a attribué à des souvenirs ou à des notes qui proviendraient des leçons de Pantène. On peut l'expliquer aussi par le changement de milieu. En Cappadoce ou en Syrie, Clément a peut-être subi davantage l'influence du pythagorisme, encore très vivant au début du III^e siècle. Même dans ses dernières œuvres, Clément n'oubliait pas que le combat et la purification sont nécessaires (Cf. W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 157).

2. Selon E. de FAYE, Origène paraît « avoir entièrement ignoré » la pensée de Clément, car il n'aurait pas attendu plusieurs années avant de revenir aux études philosophiques, s'il avait connu les *Stromates*. « Cette remarque nous confirme dans l'opinion que c'est uniquement l'exégèse allégorique des Écritures que Clément a apprise à son jeune élève. Ajoutons-y, si l'on veut, le *Pédagogue* et peut-être le contenu du III^e et du IV^e livre des *Stromates* sur le mariage et le martyre » (*Origène*, t. I, *sa biographie et ses écrits*, p. 25 et 26). La raison alléguée par E. de FAYE ne nous semble pas pertinente. Car les écrits de Clément qu'Origène connaissait certainement proclamaient aussi haut, et même plus que les suivants, l'utilité de la culture hellénique. Origène n'était pas de ceux pour qui la parole du maître met fin à tous les doutes. Il avait le droit d'hésiter entre les *Stromates* et le *De Præscriptione*.

encore. Pour arriver à la science divine, il faut passer par la porte de la douleur¹. La vie du sage est moins une ascension céleste qu'un combat toujours incertain.

Les Psaumes chantent les combats et les victoires du salut. La prière de David n'est-elle pas celle du pécheur repentant, puis pardonné? Faute, tiédeur, relèvement, ces événements intérieurs animeront l'univers d'Origène. Il en tirera plus qu'une théologie, toute une histoire du monde, produite par les fluctuations des âmes tombées et relevées. Le psautier, interprété ainsi par un spirituel pour des spirituels, inspire, longtemps à l'avance, l'histoire de l'âme qui doit remplir le *Traité des Principes*.

L'action et la contemplation se présentaient d'une manière nouvelle aux auditeurs du Didascalée. Le gnostique des *Stromates*, toujours pur pour la prière, saint dans toutes ses actions et ses pensées, confident des volontés, divines se transforma en une figure plus réelle. Il devint l'ascète et le contemplatif, première esquisse du moine chrétien. Désormais Origène ne s'inspira jamais de l'idéalisme alexandrin sans le réformer². Il lui emprunta souvent, et il le contredit quelquefois.

1. V. g. *Com. in Psalm.*, iv, 2; *P. G.*, XII, 1137 : πλατύνει γὰρ ὁ θεός, οὐ παύων τοὺς κακοὺς, ἀλλὰ μεγαλοψυχίαν διδούς. Cf. *Ibid.*, xxiv, 17; *P. G.*, XII, 1273.

2. Le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, cite plusieurs opinions de Clément sans le nommer : v. g. *Com. in Joh.* I, 24; *P. G.*, XIV, 69; Pr. p. 32, l. 13 : l'homme est supérieur aux autres créatures parce qu'il doit livrer un combat plus difficile et plus méritoire. (Origène en doute à cette époque). Il faut rapprocher de ce passage CLÉMENT, *Strom.*, II, 20; St. (2), p. 180-181.

On peut aussi comparer au Job stoïcien des *Stromates*, indifférent « aux avantages qui ne dépendent pas de nous », « à cause de l'amour du Seigneur » (c'est la note chrétienne), le même exemple cité dans *De Oratione*, XXIX, 11 (K. p. 382, l. 5), pour montrer que « la vie de l'homme sur terre est une épreuve ». A la même époque, O. rappela aux confesseurs de la foi le centuple

« La race élue, disait Clément, ne s'inquiète pas de la parole « sept fois le jour je t'ai loué », qu'elle ne regarde pas comme un précepte. Elle ne connaît pas davantage de lieu fixé, ni de sanctuaire choisi, ni de fêtes, ni de jours déterminés, mais c'est toute la vie et en tout lieu que le gnostique, seul ou avec ses frères, honore Dieu¹ ». Le programme était fort beau. « Cependant, observe Origène, quand on médite la loi, on ne doit pas en négliger les applications diverses. De même, il ne faut pas oublier de prier dans les occasions particulières, puisque la prière, comme la méditation, consiste à se conformer en tout à la loi du Seigneur² ». Le contemplatif prie au lever du soleil³. En se couchant, le soir, il examine sa conscience⁴.

Contre une autre utopie, Origène fut plus sévère encore. En rivalisant avec la littérature stoïcienne, les

promis, *Exhort. ad mart.*, II, 2 et XIV. 15 (cf. J. LEBRETON, *Le centuple promis, Recherches de science religieuse*, 1930, t. XX, p. 42).

Parmi les 15 rapprochements où l'éditeur du *De Oratione*, P. Koetschau, reconnaît l'influence de Clément, 11 se rapportent au livre VII.

Dans l'étude fort complète et nuancée qu'il a faite de l'apathie (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 153-158), Walther Völker a été plus sensible aux ressemblances générales qu'aux retouches personnelles par lesquelles Origène a corrigé le portrait du philosophe chrétien. Il observe pourtant qu'« ils diffèrent l'un de l'autre dans la manière dont ils adaptent à leur christianisme l'idéal stoïcien : Origène n'y met pas la même insistance » (p. 154, cf. p. 168, note 2).

1. *Strom.*, VII, VII, 35; *St.* (3), p. 27. Cf. G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, p. 298. Au début de la querelle quiétiste, Fénelon composa un mémoire intitulé *le Gnostique* où il invoquait plusieurs passages de Clément d'Alexandrie. Ce manuscrit se trouve à la Bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice, à Issy. Il a été publié par P. DUDON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*.

2. *Com. in Psalm.*, I, 2; *P. G.*, XII, 1088.

3. *Com. in Psalm.*, v, 5; *P. G.*, XII, 1169 : ἅμα τῷ ἀνατεῖλαι μοι τὸν ἥλιον, παραστήσομαί σοι, καὶ ἐν θεωρίᾳ ἔσομαι...

4. *Com. in Psalm.*, IV, 5; *P. G.*, XII, 1144.

philosophes du Didascalée oubliaient la grande loi du progrès intérieur, la tentation. Eux aussi, ils croyaient trouver ici-bas des athlètes qui ont achevé leur victoire, et n'ont plus qu'à en attendre le prix, c'était une erreur :

« Si nous sommes des athlètes plus exercés et plus près du terme de l'initiation, qui n'avons plus à lutter contre la chair et le sang, c'est contre les principautés et les puissances, contre les princes de ce monde de ténèbres et les esprits pervers qu'il nous reste à combattre, et nous ne sommes pas exempts de tentation... Quand imagine-t-on que des hommes échappent aux tentations, dont chacun est déjà rempli dès qu'il apprend à raisonner? Et à quelle époque peut-on se vanter de n'avoir pas à combattre pour ne point pécher¹? » Ni le désert ni l'oraison n'en dispensent. « Celui-là même qui médite jour et nuit la loi du Seigneur et fait tous ses efforts pour accomplir le précepte : la bouche du juste enfantera la sagesse, n'est pas débarrassé de la tentation¹ ».

Le programme du jeune ascète n'est pas si modéré qu'on serait tenté de le croire, si l'on n'écoutait que ses éloges de la philanthropie divine. Pour faire disparaître le péché — car le but n'est pas de s'en isoler, mais de le supprimer² — on doit se soumettre à la pédagogie victorieuse du Christ, brôyer en soi l'esprit charnel et les passions qui sont venues adhérer à l'âme, même si ces puissances paraissent saines dans leur activité³. Il n'y a

1. *De Oratione*, XXIX, 2; K. p. 382, l. 18 ss. — *Ibid.*, p. 383, l. 29 ss.

Origène distingue déjà, selon la doctrine classique, trois sources de tentation : l'âme, la chair, les circonstances, σῶμα, ψυχή, τὰ ἐκτός, *Com. in Psalm.*, x, 5; *P. G.*, XII, 1192, 1193.

Une division assez proche, mais plus théologique, se retrouve dans le *Traité des Principes*, III, 11; K. p. 246 ss. : le démon, le corps, les pensées. Cf. *infra*, chap. ix.

2. *Com. in Psalm.*, iv, 1; *P. G.*, XII, 1133 : ὁ ὑπὸ Χριστοῦ νικώμενος τὴν συμβεβηκυῖαν αὐτῷ κακίαν νενίκηκε, καὶ ἐξαφανίζει αὐτήν, Χριστῷ ὑποτεταγμένος.

3. *Vind.* 8, fol. 2, *Psalm.* 11, 9 : οὐκοῦν πνεῦμά ἐστιν ἐν ἡμῖν ὃ συντρίψαι

d'autre alternative que de se sacrifier ou de devenir vanité et néant. Un génie plus inquiet que celui de Clément inspire déjà ces premières pages.

§ 2. — Action et contemplation.

La contemplation, elle aussi, est le résultat de l'effort. Elle achève la *gnose*, mot prestigieux et usé qui perd tout à fait chez Origène le sens qu'il avait d'abord dans les sectes. Il ne désigne plus la communication instantanée du divin, mais la science religieuse, l'interprétation des passages mystérieux de la Bible, et la théologie qui en découle, toutes choses qui s'acquièrent avec beaucoup de peine, et ne sont méritées que par la vertu¹.

δεῖ, ἵνα γένηται θυσία τῷ Θεῷ. Ἀλλὰ καὶ καρδία τις ἐν ἡμῖν... ἣν ἀναγκαῖον ταπεινῶσαι, ἵν' οὕτως ἀποθεμένη τὸ ἐξουθενεῖσθαι ὑπὸ Θεοῦ, ἐν προσαγωγῇ γένηται παρὰ τῷ ἀμειβομένῳ τοῦς αἰσθομένους ἑαυτῶν. Cf. *P. G.*, XII, 1109.

— Sur la valeur de ces textes, cf. nos *Commentaires inédits*.

1. Il faut distinguer chez Origène θεωρία et γνῶσις. W. VOELKER a cru que l'on pouvait identifier les deux mots (*Das Vollkommenheitsideal*, p. 84) en s'appuyant sur le *Com. in Mt.*, XVI; *P. G.*, XIII, 1388. Ce passage, corrompu et obscur, autoriserait plutôt l'opinion contraire : la contemplation achève la gnose (τελειῶσαι τὴν γνῶσιν). Nombreux sont les passages où « la gnose véritable » est décrite comme une étude, v. g. *Com. in Mt.*, X, 14; *P. G.*, XIII, 869. Elle comprend toute la science religieuse cultivée au Didascalée, celle qu'il faut opposer à la fausse science, à la fausse exégèse, à la fausse théologie des hérétiques. La contemplation au contraire se restreint au « royaume de Dieu ». Elle finit par se distinguer même de la prédication et de l'enseignement (*Com. in Luc.*; RAUER (9), p. 252). Elle désigne l'union intime de l'intelligence avec Dieu. Le Verbe réside dans l'âme, quand un commerce prolongé avec la vérité a fait surabonder la gnose. Il faut accepter ces textes, et conclure que la mystique intellectualiste est possible, puisqu'elle a existé. Concédon's à E. de FAYE qu'Origène est un philosophe, *parce que c'est la gnose qui lui apporte la contemplation*. Concédon's à W. VOELKER qu'il est un mystique, mais cela non point parce que la gnose et la sagesse se confondraient avec la contemplation (Origène ne gaspille pas ses mots), mais *parce que c'est la contemplation que lui apporte la gnose*. Ce qui commence par la science ne peut-il s'achever en amour ?

Il n'y a pas de frontières entre la contemplation et l'action. La pensée pure comporte sa besogne, une recherche inlassable où s'affine le sens de l'invisible, et faute de quoi les vérités s'appauvrissent. « Heureux qui a son plaisir dans la loi du Seigneur et la médite jour et nuit ».

La pratique n'est que la manifestation de cette ascèse intime. Bien que la vie active ressemble à une pauvre psalmodie, auprès du chant de magnificence qu'est la contemplation¹, elle fait partie de la gnose². Il y a dans toute pensée véritable une action commençante. « Celui qui médite la loi du Seigneur, ce n'est pas celui qui entreprend de repasser dans son souvenir les paroles de la loi sans les œuvres qui y sont conformes, mais celui qui arrive à pratiquer les œuvres correspondantes à force de les méditer. Grâce à cette méditation continuelle des œuvres prescrites par la loi, il finit par acquérir une facilité à s'acquitter de tous les devoirs qui peuvent incomber à celui qui vit parfaitement selon la loi. C'est de cette manière qu'il deviendra capable de méditer pendant tout le jour et toute la nuit la loi de Dieu³ ».

L'ensemble de la vie religieuse consiste dans le recueillement non point celui de l'esprit qui s'abstrait du monde sensible pour suivre une démonstration géométrique, mais celui de l'âme. C'est la condition de la prière, quand elle se produit dans le cœur des Saints, que l'Esprit élève en gémissements ineffables. Notre partie dirigeante possède une sorte de verbe. Le discours intérieur appliqué aux choses d'en haut devient la voix de l'intelligence, la

1. *Com. in Psalm.*, XII, 6; *P. G.*, XII, 1205 : οὕτω δεῖ καὶ ἡμᾶς καθ' ἐκάστην ἄδειν εὐεργεσίαν τῇ θεωρίᾳ, καὶ τῇ ψάλλειν προῤῥῆν ἐπάγοντας.

2. *Com. in Psalm.*, v, 13; *P. G.*, XII, 1173. La contemplation est la couronne, l'action est le bouclier : τέμνεται δὲ ἡ τοῦ θεοῦ γυνῶσις εἰς δύο, εἰς προῤῥῆν καὶ θεωρίαν.

3. *Com. in Psalm.* 1, 2; *P. G.*, XII, 1088.

pure contemplation¹. Il suffit de se recueillir, de pénétrer dans la chambre haute que l'on a en soi, et de fermer la porte des sens pour que le courant de la pensée se clarifie².

C'est aussi la condition de vertu. Car l'attention prolongée, en fixant l'âme au bien, a pour effet d'écarter les mauvaises pensées, qui sont la cause prochaine de toutes les fautes³. Si, au lieu de se concentrer, elle incline vers le dehors, elle devient aussi légère que son objet, comme la poussière sans consistance, et comme le vent qui bientôt la dissipe⁴.

En montrant l'activité de la contemplation, la spiritualité d'Origène célèbre certains actes intérieurs qui, confondus avec des passions, trouvaient jusque-là dans l'École d'Alexandrie un climat peu favorable. On voit renaître les vertus actives de la prière, telles que la crainte, l'espérance et la joie. La première se distingue de la servilité. On l'appelle révérence, parce qu'elle n'est pas inspirée par l'idée du châtement⁵. Mais c'est l'espérance qu'il fallait surtout réhabiliter. Clément l'avait sacrifiée dans l'un de ses derniers portraits du gnostique. « Établi déjà

1. *Com. in Psalm.*, v, 2 ; *P. G.*, XII, 1168. — *Psalm.*, III, 5 ; *P. G.*, XII, 1124 : καὶ οἰόμεθά γε τὴν λογικὴν διεξοδὸν, τὴν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατ' αὐτὸ γινομένην, τὴν τῆς ψυχῆς εἶναι φωνήν· ἢ ἐὰν δὲ ᾗ πραγματικωτέρα καὶ περὶ μειζόνων τινῶν καὶ μὴ κάτω κειμένων καὶ ταπεινῶν διεξοδεύουσα, ἢ νοητὴ ἂν εἴη κραυγὴ.

2. *Psalm.*, IV, 4 ; *P. G.*, XII, 1141 : ἰστέον γὰρ ὅτι ἔστι τις καὶ τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἀνθρώπου φωνὴ μὴ συγχρωμένη τῷ σώματι, ἣν ἔσθ' ὅτε εἰς αὐτὸν συναχθεῖς, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ταμεῖόν σου, καὶ τὴν θύραν τῶν αἰσθητηρίων ἀποκλείσας, καὶ πᾶς γενόμενος ἔξω σώματος, ἀναπέμπει πρὸς τὸν μόνον ἀκούοντα τοιαύτης φωνῆς.

3. *Com. in Psalm.* xxv, 6 ; *P. G.*, 1273 : ὅτε τοίνυν ἡ ψυχὴ οὐκ ἔξω νεύει, ἀλλὰ βλέπει πρὸς ἑαυτήν, καὶ τὸ ἴδιον κέντρον, κυκλοῦ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ.

4. *Com. in Psalm.* I, 4 ; *Vind.* 8, Fol. 1^r, l. 28 ; cf. *Pitra, Anal.*, 2, p. 446 : ἅτε χνῶς ὑπ' ἀνέμου ἐκριπτομένῳ ὁμοιούμενοι — *Ibid.*, l. 25 ἐνταῦθα δὲ χνοὺς καὶ ἀνεμὸς· φέρεται γὰρ καὶ σκεδάννυται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.

5. *Com. in Psalm.* II, 11 ; *P. G.*, XII, 1116 : τὸν φόβον μεταληπτέον εἰς τὴν παρά τισιν εὐλάβειαν ὀνομασμένην.

par l'amour dans les biens qu'il possèdera, ayant devancé l'espérance par la gnose, il ne tend vers rien, possédant déjà tout l'objet où il pourrait tendre¹ ». Origène au contraire plaide pour cette vertu des forts. La charité, dit l'Apôtre, espère tout. « Ne désespérer d'aucun des biens qui peuvent être réservés au saint, c'est l'acte de celui-là seul qui est muni d'une charité parfaite ». C'est avoir faim et soif de la justice, du royaume du ciel, de la miséricorde finale, et de toutes les promesses mystérieuses qu'a faites à ses Saints le Dieu qui ne ment pas².

Quant à la joie du cœur, elle est très différente de la joie de la chair. Le pain qui la nourrit, le vin qui l'enivre se trouvent dans la contemplation. C'est une joie spirituelle, la splendeur d'une âme où les vertus s'épanouissent, l'espérance des biens éternels. Ceux qui sont dans l'abondance des biens terrestres ont le cœur trop lourd pour éprouver cette autre joie, la seule qui soit vraie. Ils ne connaissent pas l'enthousiasme qui arrache le chrétien aux choses humaines³, ils ignorent que le bien et la la réalité se confondent.

III. — LE CHRIST DU PSAUTIER.

Outre le désir de compléter les leçons de Clément, et de les rendre à la fois plus humaines et plus chrétiennes, cette *Première partie* présente, sous certains aspects plus particuliers, un caractère évident d'archaïsme, si on la compare à la plupart des autres œuvres composées par Origène à l'école d'Alexandrie. La théo-

1. CLÉMENT, *Stromates*, VI, ix; *St.*, (2) p. 467-471.

2. *Com. in Psalm.* iv, 6; *P. G.*, XII, 1148, 1149.

3. *Com. in Psalm.* iv, 8; *P. G.*, XII, 1167, 1168. Cf. *Vind.* 8, Fol 8v, l. 1 : la joie a pour objet τῆς ἐλπίδος τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν. On comparera l'expression τελείως καὶ τῶν σωματικῶν ἐκτὸς εἶναι avec les mots employés dans le *Com. in Joh.* I, 33; *P. G.*, XIV, 77; *Pr.*, p. 37, l. 15 ss., au sujet de la *sobria ebrietas* : ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπινῶν.

logie du Verbe qu'il y expose est d'un élève d'Hippolyte, d'un élève qui surpasse déjà son maître par le souffle, et la rigueur de la pensée.

Il fonde les relations du Père et du Fils non sur la vie intime de Dieu, cōmme il le fera plus tard, mais sur les missions que le Fils a remplies, et presque uniquement sur la principale de ces missions, celle qu'il a acceptée en ce monde pour sauver les hommes, et ouvrir l'âge de l'Évangile. Le titre de Fils de Dieu lui vient de cette naissance temporelle. La parole « aujourd'hui je t'ai engendré » concerne « l'humanité du Sauveur, considérée dans le temps et engendrée. Il a subsisté comme homme depuis qu'on parle d'*aujourd'hui*, parce que, tant qu'il y aura un *aujourd'hui*, on aura besoin de son secours¹ ». En commentant, plus tard la même parole, Origène enseignera au contraire qu'on ne peut pas « découvrir l'origine de cette génération² ».

Comme Hippolyte, il aime à décrire à la fois les droits éternels et les droits nouveaux du Verbe incarné. Il suit la théologie qui voulait montrer jusque dans le rôle de Jésus les relations immuables de la Trinité, et se servir de l'histoire comme d'un miroir pour mieux saisir l'économie du mystère divin³. Le Fils, conseiller du Père et

1. *Psalm.* II, 7^c; *Vind.* 8, Fol. 2^v, l. 1 : ...σήμερον γεγέννηκα· κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Σωτῆρος, νοούμενον ἐν χρόνῳ, γεγεννημένον... » Aujourd'hui désigne le siècle présent, par opposition au siècle futur, dans le *De Oratione*, XXIII; K., p. 372 ss.

2. *Com. in Joh.* I, 32; *P. G.*, XIV, 77; *Pr.* p. 37, l. 6 ss. : « aujourd'hui » désigne une sorte de durée indéfinie, coexistant avec l'éternité, ce que la théologie postérieure appellera *ævum* « ὁ συμπαρεχέστων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀίδιῳ αὐτοῦ ζωῇ (la vie immuable est l'aspect principal de l'éternité, cf. *Plotin*, *Ennéades*, III, VII, 11), ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός, ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὐρισκομένης, ὥς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

3. Cf. E. AMANN, *Chronique d'ancienne littérature chrétienne*, *Revue des Sc. relig.* (Strasbourg), janvier 1931, p. 100, au sujet d'un développement « qui fait intervenir dans un texte qui était d'abord

sa main droite dans l'œuvre de la création, possède déjà par sa nature divine le monde qu'il est en train de conquérir par son humanité. « Considère donc comment le Fils pourra être élevé dans sa chair aussi jusqu'à des biens qui lui appartiennent déjà naturellement. Car ceux qui sont dans le monde, appartenant au Père, peuvent être considérés d'une certaine manière comme la propriété du Verbe, son conseiller. Comment peut-il donc recevoir du Père l'ordre de demander que les nations lui soient données en héritage, et que sa possession s'étende jusqu'aux extrémités de la terre? C'est que l'homme s'était soulevé, vainement, pour s'évader du service de Dieu. Voulant le sauver, le Père, qui est aussi l'artisan des êtres qui passent, a envoyé dans le monde présent le Verbe, Fils unique, afin qu'il se fit chair et qu'il allât, sans changer de nature, annoncer la rémission aux captifs, et la vue aux aveugles. Ainsi donc, bien qu'on puisse dire qu'il reçoit son domaine, et qu'il est établi héritier, à cause de l'élément humain qu'il a pris, il faut se garder de méconnaître l'économie¹ ». Ce sont les mots et la pensée d'Hippolyte, avec le souci plus vif d'unir le Verbe à la dignité éternelle du Père. La doctrine était encore dans sa verneur. Et voici l'épanouissement, une page qu'on croirait de Bérulle :

« Jésus savait, dira Origène dans le *Commentaire de saint Jean*, que son Père avait remis toutes choses entre ses mains. Il les avait remises aux mains qui assument l'univers, afin que l'univers fût vraiment *dans ses mains*. Ou bien on peut dire que Dieu lui a tout remis entre les mains pour qu'il opère, pour qu'il fasse son

relatif au Logos, abstraction faite de l'humanité assumée par lui, la considération même de l'Incarnation ». Le savant critique ajoute que « de tels changements de perspective sont fréquents chez les auteurs anciens ». Ils sont habituels dans la théologie d'Hippolyte.

1. *Com. in Psalm.* II, 8; *P. G.*, XII, 1108.

bel ouvrage. Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis. Les choses issues de Dieu s'étaient mises hors de Dieu, et lui, qui ne voulait pas essentiellement sortir du Père, il est sorti, afin que ce qui était sorti de Dieu vînt comme il faut et en ordre entre ses mains, et que s'accomplît le dessein éternel de conduire à Dieu les créatures qui suivent Jésus, et qui seront auprès de Dieu pour l'avoir suivi¹ ».

Dans la *Première partie du Commentaire*, Origène ne rappelait qu'en passant la royauté éternelle du Fils. Il n'avait pas mis la procession du Verbe au centre de sa théologie, comme il commencera à le faire dans les derniers chapitres du *Traité des Principes*. Il célébrait plus souvent les victoires de sa mission terrestre, cette « gloire du Christ » dont l'éloquence d'Hippolyte lui avait laissé une vive impression².

Un complot unit contre Jésus les nations étrangères à la foi, les tribus du schisme, et les rois de la terre, Hérode et Pilate³. Son Père ne l'abandonnera pas à la conspiration des hommes et des démons. Il le rétablira dans la gloire qu'il avait au commencement, bien qu'il n'ait pas été glorifié en ce monde. Entré dans la Sion d'en-haut

1. *Com. in Joh.* XXXII, 3; *P. G.*, XIV, 748; *Pr.* p. 430, l. 17 ss. L'unité d'opération du Père et du Fils est fréquemment affirmée par Origène. Cf. *De Princ.*, I, II, 10; *K.* p. 43, l. 10-27, et les observations de E. AMANN, *Chronique d'ancienne littérature chrétienne, Revue des Sc. Relig.* (Strasbourg), janvier 1931, pp. 99 et 100. Ecarter cette notion, comme le propose E. de FAYE dans sa critique de la traduction de Rufin (p. 117), c'est méconnaître ce qui est, selon Origène, un des fondements de l'unité divine. On trouve cependant quelques restrictions dans le *Commentaire de saint Mathieu*, XI, 16; *P. G.*, XIII, 962 : Jésus n'a voulu manifester ici-bas qu'une partie de sa puissance : μέτρον δυνάμεως, καθ' ὃ ἐχώρει τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα, ἐχώρισεν.

2. *Com. in Psalm.* IV, 1; *P. G.*, XII, 1133. Certains psaumes, selon Symmaque, sont les épiniées du Christ, par exemple le psaume IV.

3. *Com. in Psalm.* II, 2; *Vind.* 8. Fol. 2v, l. 1. — *Ibid.*, II, 8; Fol. 2v, l. 2.

avec l'escorte des anges, le Sauveur recevra les peuples en héritage¹. Son triomphe commence dans l'Église de ce monde, qui est la maison du Seigneur². Victoire raisonnable, ajoute Origène, puisqu'elle est obtenue par la persuasion, par la douce pédagogie de celui qui est le beau Pasteur³. Ses menaces et sa colère sont des appels à la conversion, et sa verge de fer est bientôt remplacée par la verge qui fleurit sur le tronc de Jessé⁴.

IV. — ARCHAÏSME DE LA DOCTRINE.

Les tons les plus divers se succèdent dans cette œuvre de jeunesse. Clément et Hippolyte y trouvent place. La philanthropie alexandrine y tempère les accents plus rudes du théologien romain. Mais celui-ci à son tour dissipe les utopies, et fait entrer le sage impassible dans l'Église militante. Entre ses deux maîtres, c'est à peine si Origène laisse percer ce qui sera sa théologie. Bien qu'il décrive souvent les étapes de la contemplation, il y montre peu les relations du Verbe avec l'intelligence, cette illumination qui deviendra dans les œuvres de la maturité l'épisode essentiel du salut. Il sait seulement que la Sagesse, selon la subsistance réelle ou hypostase, est identique au Verbe⁵, et que celui-ci a brillé,

1. *Com. in Psalm.* II; *P. G.*, XII, 1102-1112. — Cf. nos *Commentaires inédits*, pp. 72, 73.

2. *Psalm.* V, 8; *P. G.*, XII, 1169 : δυνατόν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν γνῶμην καὶ διδασκαλίαν οἶκον κυρίου φάναι.

3. *Com. in Psalm.* III, 1; *P. G.*, XII, 1133. — *Com. in Psalm.*, II, 9; *P. G.*, XII, 1109. — *Vind.* 8. Fol. 2^v 10. — Fol. 4^v, l. 4.

4. *Com. in Psalm.*, II, 9; *P. G.*, XII, 1109 : ἀλλ' ἐπεὶ τινες οὐ δέονται τῆς ἐν σκληρότητι ἀγωγῆς ἑαυτοὺς παρέχοντες ἀξίους τῆς χρηστότητος τῶν θεωρημάτων τοῦ Λόγου, καὶ ἄνθος παρὰ τῷ αὐτῷ προφήτῃ ὀνομάζεται.

5. *Ibid.*, *Psalm.*, II, 5; 1124 : οὕτως δὲ ἔστηκεν ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ ἀεὶ κεκραγώς, ὡς καὶ παρὰ τῷ Σαλομῶντι ἡ Σοφία, ἥτις ἡ αὐτὴ ὑπάρχει τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τῶν ὑπόστασιν.

lors de sa venue parmi les hommes, comme le feu envoyé sur terre pour brûler dans l'intelligence les doctrines déraisonnables¹. Il l'appelle aussi la couronne qui honore et relève la raison. Mais il ne pousse pas plus loin ces idées, qui sont du domaine commune, dans la théologie alexandrine de ce temps².

Un trait appartient davantage à la nouvelle école, si l'on peut se fier aux fragments qui l'ont conservé. Ce Verbe, que Clément appelait déjà la face du Seigneur, la révélation mystérieuse de sa majesté, Origène commence à chercher en lui les secrets de la Providence. Le mode de la science divine préoccupait tous ses contemporains. Dieu ne possède-t-il pas en lui les raisons des événements? Ce qu'on appelle la face du Père, ce serait cette histoire éternellement présente à l'intelligence du Créateur. On peut s'initier à la contempler en deux étapes. On ne connaît que les siècles écoulés, si l'on est réduit à la contemplation terrestre. C'est la vue du visage divin, sans sa lumière. L'autre connaissance, celle du passé et de l'avenir, est du royaume d'en-haut. Tout s'y harmonise dans le dessein bienfaisant de la Providence, où même mes ennemis apparents de Dieu ont leur place³.

Quant aux âmes des saints, elles ne sont pas soumises à l'épreuve de plusieurs vies. Elles entrent au paradis

1. *Ibid.*, *Psalm.*, xxv, 6; 1273.

2. *Ibid.*, *Psalm.*, xx, 4; 1249 : στέφανος... Χριστὸς τῆς λογικῆς φύσεως, Si le texte est fidèlement transmis, on peut observer que l'expression λογικὴ φύσις, familière aux gnostiques, sera évitée plus tard par Origène, qui dira αἱ λογικαὶ φύσεις, puis τὰ λογικά. — *Psalm.* III, 4; *Vind.*, 8, Fol. 4^r : ὑψωθήσεται ἡ κεφαλὴ ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὅς ἐστιν ὁ Λόγος, δόξῃ ὧν τοῦ χωρήσαντος αὐτόν...

3. PITRA, *Analecta Sacra*, 2, p. 454 : πρόσωπον γὰρ Κυρίου ἐστὶ θεωρία πνευματικὴ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς γεγονότων. *Ibid.*, 476 : πρόσωπον δὲ θεοῦ, ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, μεθ' οὗ ὁ βασιλεὺς εὐφραίνεται. L'authenticité du texte et la fidélité de la transmission ne sont pas certaines. — Cf. VACHEROT, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, p. 276 (le Verbe chez Clément).

à la suite de l'âme du Christ, et s'approchent d'elle par degrés, grâce à la contemplation.

Ces passages rendent sensible l'absence d'une doctrine générale de l'âme et du monde. Les lacunes pourraient s'expliquer par la transmission incomplète de l'œuvre, et par la censure qu'ont exercée les compilateurs successifs, en composant, selon leur goût et la place dont ils disposaient, les extraits qui remplissent les chaînes. Cependant le nombre et le volume des fragments qui subsistent, auxquels s'ajoutent de nouvelles découvertes, permettent de reconnaître avec une certitude suffisante le caractère de cette *Première partie du Commentaire*¹. Certains fragments fort longs, attestés par plusieurs traditions différentes, et où la suite des idées ne laisse apercevoir aucune lacune, témoignent qu'Origène ne songeait pas à enseigner l'origénisme aux endroits où il n'aurait pas manqué de lui faire une place quelques années plus tard. Il en paraît même parfois très éloigné.

Les fragments inédits contiennent en outre quelques commentaires où l'on voit qu'Origène était déjà préoccupé par l'origine et la restauration des âmes. Rien n'y laisse pressentir la théorie des incarnations successives, ni la croyance au salut universel, que le *Traité des Principes* rendra célèbres. Quand le Psalmiste parle du sommeil, il fait peut-être allusion à la torpeur qui s'empare de l'âme, et la fait prendre corps². Après la mort, elle descend dans l'Hadès, puisque, selon un dogme traditionnel, le Christ y a réveillé les Anciens.

1. Pour les commentaires les plus importants, on possède désormais le sens historique (ἱστορία), le sens figuré, et les divers sens spirituels (application au Christ et à l'âme). Cf. notre étude, *Commentaires inédits des Psaumes*.

2. *Psalm.*, III, 6; *Vind.*, 8, fol. 4^r : τάχα δὲ καὶ ἡ ἐνσωματωθεῖσα ψυχὴ κοιμηθεῖσα καὶ ὑπνῶσα ἐξεγείρεται, ἐπὶ τὰ χρεῖττονα ἀντιλαμβάνομένου αὐτῆς τοῦ θεοῦ. Cf. *Com. in Psalm.* v, 12; *Vind.*, 8^v, l. 45.

Notre théologien n'avait pas encore les ambitions qui feront de lui l'auteur d'un système, un chef d'école, et même de parti. A ses débuts il était naturellement ce qu'il redeviendra plus tard, après l'aventure brillante et douloureuse qui agite les dernières années vécues dans la patrie : un maître de vie intérieure. Un jour l'apaisement se fera, et on verra reparaître le commentateur des psaumes. Il se donnera tout à fait aux études d'âme, qui au fond n'avaient jamais quitté sa pensée, même quand il cherchait les secrets de l'univers. Car il est cela avant tout, un spirituel. Dès qu'il publia, il manifesta, sous une forme encore un peu sèche et livresque, son souci de prendre l'intelligence pour guide à travers les étapes de la mystique. Il y joignait déjà un enthousiasme pénétrant, qui lui venait en décrivant pour la première fois le repentir, la joie, la confiance inspirés par la religion, et en faisant parler Jésus dans l'histoire du prophète-roi. — Jeunesse de la contemplation chrétienne, dans la nouveauté de l'Église, moment de promesse qui annonce beaucoup d'autres commentaires, dont les auteurs apprendront auprès d'Origène à méditer sur le bonheur du juste et le mystère du Christ souffrant. Les pensées les plus durables sont peut-être les premières leçons d'un maître encore étranger aux grandeurs de l'esprit, et qui met toute sa force, sans polémique, sans théorie, au service fidèle et naïf du Verbe.

CHAPITRE IV

LE COMMENTAIRE DES LAMENTATIONS ET LE TRAITÉ DE LA RÉSURRECTION.

Sion, tu ne resteras pas en captivité.

Commentaire des Lamentations, VI, 22.

SOMMAIRE.

- I. Le séjour en Palestine et la méditation sur Jérusalem : voyage d'Arabie. — Emeute d'Alexandrie, séjour à Césarée. — L'amitié d'Alexandre. — Le *Commentaire des Lamentations*. — Jérusalem et l'absence de Dieu. — Le problème du péché.
- II. La doctrine de la résurrection : nécessité d'une religion éclairée. — Changement et individualité. — Le *Traité de la Résurrection*. — La raison séminale, influence du psychisme sur la matière. — controverses : amis de la chair et partisans de la quintessence. — Interprétations successives du dogme.

La paix retrouvée par l'Église à la mort de Septime Sévère permit aux premières œuvres d'Origène de se répandre. Un épisode qui survint en 214 ou 215, montre l'autorité personnelle dont jouissait déjà le théologien, et la bienveillance dont fit preuve l'administration romaine envers ce représentant d'une doctrine récemment condamnée par un décret impérial. Les contrastes ne manquaient pas dans la politique pratiquée à l'égard du christianisme. Les provinces orientales surtout voyaient succéder à la persécution une sorte de protection discrète. Un des officiers du camp d'Alexandrie vint trouver l'évêque Démétrius et le préfet d'Égypte, pour leur remettre des lettres reçues du gouverneur de l'Arabie. Ce fonctionnaire résidait dans la ville de Bostra, où Origène devait plus tard soutenir deux célèbres discussions¹. Intéressé peut-être par les spéculations

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xxxiii, 1, 2, 3; SCHW., p. 588, l. 4 ss.

religieuses dont il était le témoin, il demandait qu'on lui envoyât au plus tôt le maître du Didascalée, « qui lui donnerait connaissance des doctrines¹ ».

I. — LE SÉJOUR EN PALESTINE ET LA MÉDITATION SUR JÉRUSALEM.

De retour à Alexandrie après un court voyage, Origène trouva sa patrie décimée et terrorisée par Caracalla. C'était une ville inquiète. Au seuil d'un vieux pays de population douce et routinière, elle avait des violences subites, avivées par la promiscuité des races, et par une hiérarchie de classes qui étaient presque des castes. Au milieu d'un peuple ignorant, elle était la cité la plus savante du monde, sinon la plus cultivée. La conscience de sa supériorité la rendait indépendante. L'ironie érudite de la bourgeoisie alexandrine, mi-grecque, mi-indigène, s'attaquait imprudemment aux empereurs, sans aucun souci du decorum latin. C'est là que Caracalla reçut le surnom donné jadis à Alexandre, vainqueur des Gètes. On l'appela, lui aussi, le Gétique, parce qu'il avait tué son frère Géta. Plus tard, on y donna à Alexandre Sévère le titre infamant de prêtre syrien.

— *Ibid.*, xxxvii (résurrection des âmes humaines); Schw., p. 592, l. 4 ss.

1. *Ibid.*, VI, xix, 15; Schw., p. 562, l. 22 ss. : κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπ' Ἀλεξανδρείας αὐτῷ τὰς διατριβὰς ποιουμένῳ ἐπιστάς τις τῶν στρατιωτικῶν ἀνεδίδου γράμματα Δημητρίῳ τε τῷ τῆς παροικίας ἐπισκόπῳ καὶ τῷ τῆς Αἰγύπτου ἐπάρχῳ παρὰ τοῦ τῆς Ἀραβίας ἡγουμένου, ὡς ἂν μετὰ σπουδῆς ἀπάσης τὸν Ὁριγένην πέμψοιεν κοινωνήσοντα λόγων αὐτῷ. — Caracalla concentra à Alexandrie la légion d'Égypte. Elle était commandée par le préfet ou éparque d'Égypte, sous les ordres duquel se trouvaient les *praefecti castrorum*. Cf. MOMMSEN et MANQUARDT, *Organisation de l'Empire Romain*, t. II, p. 405. — Hadrien avait fait de Bostra la capitale de l'Arabie. Un *procurator vice praesidis* (ἡγούμενος) gouvernait cette province, qui comprenait la Transjordanie et l'Arabie Pétrée. Cf. MOMMSEN, *op. cit.*, p. 386 ss. — PREISIGKE, *Wörterbuch.*, III, p. 122.

De passage dans la ville, avant d'hiverner à Antioche, Caracalla l'avait livrée au pillage, chassant les étrangers et fermant les écoles. Il sévit contre les notables. Il fit en particulier dissoudre les associations philosophiques, dites « de commensaux ». Origène s'éloigna. Il revint en Syrie, et donna des conférences à Césarée¹. C'est alors qu'il se lia d'amitié avec Théoctiste, évêque de cette ville, et Alexandre évêque de Jérusalem.

Celui-ci, d'abord évêque d'une ville de Cappadoce², avait connu Pantène. Emprisonné au cours de la persécution de Septime Sévère, il trouva l'aide de Clément, qui était alors dans ce pays. Peu avant sa libération, vers 211, le prisonnier écrivit à l'Église d'Antioche. Il confia sa lettre à « ce prêtre vénérable », homme vertueux et estimé³, qu'il tenait pour un de ses guides spirituels. Quand la paix fut revenue avec l'avènement de Caracalla, le confesseur de la foi fit le pèlerinage de Jérusalem, pour connaître les lieux saints, et y prier, suivant l'exemple donné jadis par Méliton. Il y fut retenu par les chrétiens de la ville, dont plusieurs avaient appris dans des visions qu'il serait leur pontife, choisi par Dieu

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIX, 16 : ἐνθα καὶ διαλέγεσθαι τὰς τε θείας ἐρμηνεύειν γραφὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας οἱ τῆδε ἐπίσκοποι, καίτοι τῆς τοῦ πρεσβυτερίου χειροτονίας οὐδέπω τετυχηκότα, αὐτὸν ἤξλου. Sur les événements d'Alexandrie, cf. *Hist. de la Nation égyptienne*, CHAPOT, t. III, p. 255.

2. On ignore le nom de cette ville. SOCRATES, *Hist. eccles.*, VII, 36; *P. G.*, LXVII, 847, n'a pas d'autre source qu'Eusèbe. TILLEMONT, *Mémoires*, t. III, p. 415 désigne Flaviopolis, selon une tradition qui repose sans doute sur une confusion de noms.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XI, 6; SCHW., p. 542, l. 5 ss. — *Ibid.*, VI, XIV, 8; SCHW., p. 552, l. 5 ss. : τὸν ἱερὸν Κλήμεντα, κύριόν μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντά με... Alexandre semble parler comme l'évêque responsable de l'Église locale. Selon Eusèbe, il aurait été emprisonné la dixième année du règne de Septime Sévère, en 203. La lettre est contemporaine de l'élection d'Asclépiade (vers 211). L'amnistie fut décrétée par Caracalla en 212. DION CASSIUS, LXXVII, 3.

lui-même. D'accord avec les évêques voisins, il fut associé à l'épiscopat de Narcisse, fort avancé en âge. Il intervint bientôt en Égypte, pour apaiser les dissensions de la communauté d'Antinoë, avec l'autorité qui s'attachait à la sainte Église des Hébreux¹.

C'était un prélat doux et conciliant, mais capable de fermeté pour défendre un ami. Sa parole pleine de mansuétude contrastait avec l'éloquence sévère d'Origène. Celui-ci, dont les disciples louaient l'enseignement suave et pénétrant, se laissait aller à certaines brusqueries, quand il devenait prédicateur. Il éprouvait les impatiences que l'intellectuel ne peut éviter, en comparant son idéal de perfection à la routine des fidèles, à la cupidité ou à la tiédeur de certains membres du clergé. Il y avait dans sa prédication quelque amertume, il en convenait devant l'auditoire de Jérusalem. « Ne cherchez pas en moi ce que vous possédez en votre évêque Alexandre. J'avoue qu'il nous surpasse tous par le charme de sa douceur... Vous êtes accoutumés à entendre les entretiens toujours aimables d'un père rempli de bienveillance. Dans mon jardin les plants ont une saveur austère. Ce sont pourtant remèdes bienfaisants, quand on veut faire oraison² ».

L'amitié d'Alexandre, « demeurée inviolable, devint toujours plus ardente et plus forte ». Il était lié à Origène par le souvenir de Pantène et de Clément, « ces bienheureux pères », qui l'avaient mis en relations avec leur successeur³. Il partageait son culte de la science sacrée,

1. *Ibid.*, VI, xi, 1-3; Schw., p. 540, l. 21 ss.

2. *Hom. I in Sam. (I Reg.)*; P. G., XII, 995 : nolite ergo in nobis illud requirere, quod in papa Alexandro habetis. Fatemur enim quod omnes nos superat in gratia lenitatis. — *Ibid.*, 997 : scio vos consuevisse lenissimi patris dulces semper audire sermones, nostrae vero plantationis arbuscula habet aliquid austeritatis in gustu, quod tamen orantibus vobis fiet medicamentum salutis. Les *Homélies sur le livre des Rois* furent prononcées à Jérusalem.

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xiv, 8, 9; Schw., p. 552, l. 1 ss. :

son souci d'appeler les meilleurs à une contemplation nourrie de la foi chrétienne. C'est peut-être sur le conseil d'Origène que fut fondée à Jérusalem la première grande bibliothèque chrétienne¹. Alexandre de son côté supportait mal que le génie de son protégé ne fût point consacré par la prêtrise. Il vit aussitôt les ressources qu'il pourrait tirer de son érudition pour instruire les fidèles. Assurément, il se préoccupait plus que les Alexandrins du sens historique de la Bible, et des difficultés qu'on y rencontre. Mais il approuvait aussi l'interprétation allégorique, pour des raisons très différentes de celles qui y avaient engagé le Didascalée. Loin d'y voir une savante pédagogie destinée aux spirituels, il la regardait comme le moyen de tirer des livres saints des leçons morales accessibles à tous². La parabole germe peu à

τοῦτο γὰρ τὸ θέλημα θεοῦ, ὡς οἶδας, γέγονεν ἵνα ἡ ἀπὸ προγόνων ἡμῶν φιλία μὲν ἄσυχλος, μᾶλλον δὲ θερμότερα ἢ καὶ βεβαιότερα... δι' ὧν σὲ ἐγνώρισα... Rien n'indique qu'Alexandre ait été condisciple d'Origène au Didascalée, comme on l'a conclu parfois de ce texte.

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xx, 1; SCHW., p. 566, l. 7 ss. : on y trouvait les lettres de Bérulle, évêque de Bostra, certaines œuvres d'Hippolyte, et le *dialogue de Caius contre Proclus*, — Clément avait dédié à Alexandre son κανὼν ἐκκλησιαστικός, cf. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xiii, 3; SCHW., p. 546, l. 21 — ORIGÈNE, *Hom. I in Sam.*; *P. G.*, XII, 1004, fait devant Alexandre l'éloge de la science ecclésiastique.

2. *Hom. II in Sam. (I Reg.)*, *P. G.*, XII, 1013 : (O) ὁ τί ποτε βούλεται ὁ ἐπίσκοπος προτεινάτω τοῖν τεσσάρων, ἵνα περὶ τοῦτο ἀσχοληθῶμεν. — (A) Ὡς τὰ περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, φησὶν, ἐξεταχέσθω. Ἐναι μὲν ἱστορίαι οὐχ ἄπτονται ἡμῶν· οὕτω δ' εἶπον, ἱστορίαι, ἐπεὶ οὐδέπω φθάνομεν ἐπὶ τὰ τῆς ἀναγωγῆς, παντὶ τῷ εἰδοτὶ ἀνάγειν ἢ ἀκούειν ἀναγομένων χρήσιμα πᾶσιν. — (O) Εἰ μέντοι κατὰ τὴν ἀναγωγὴν ἔχει χρήσιμον, θεὸς οἶδε, καὶ ὃ ἂν χαρίσεται τοὺς λόγους ἐκείνους ἐξετάζειν. Dans ses *Stromates*, Origène commence à manifester un souci plus vif de communiquer sa science au peuple chrétien : *ap.*, SAINT JÉRÔME, *Com. in Dan.*; *P. G.*, XXV, 581; *P. G.*, XI, 105 : non idcirco debet minores despiciere... mysterium caritatis infirmioribus servientes. Cf. *Lettre des deux évêques à Démétrius*, EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xix, 18; SCHW., p. 564, l. 14 ss. : ἔπου γοῦν εὐρίσκονται οἱ ἐπιτήδαιοι πρὸς τὸ ὠφελεῖν τοὺς ἀδελφούς...

peu en vie contemplative chez les plus parfaits. Mais elle est d'abord l'art de toucher les simples. D'accord avec Alexandre, qui avait la prééminence sur les Églises de Palestine, Théoctiste invita son hôte à prendre la parole dans l'assemblée des fidèles. Bien qu'il fût laïque, il y donna des instructions, et il y expliqua la Bible.

La même invitation lui fut faite à Jérusalem. Origène visita alors la terre sainte. Une première fois, il suivit les traces de Jésus et des prophètes, dans ces lieux dont il méditait depuis plusieurs années les noms pleins de mystère. Il alla peut-être jusqu'au Jourdain, certainement à Jéricho. Il y découvrit l'une des traductions grecques de l'Ancien Testament, qu'il reproduisit dans les *Hexaples*, sans doute celle de la sixième colonne¹. A Hébron, on lui montra, dans la double caverne de Macpela, le tombeau des patriarches². Il connut aussi la Bible des Samaritains. Au cours du même voyage, il visita pour la première fois Jérusalem, dont la seule vue proclame la puissance des jugements divins.

Sous le nom d'Aelia, la cité sainte était encore le chef-lieu de la Palestine, honneur dont elle devait bientôt déchoir au profit de Césarée³. Ses voisines jalousaient le prestige de cette colonie romaine, petite et pauvre. On y arrivait par des chemins solitaires. La ville apparaissait sur la hauteur de Sion, dont elle semblait occuper le milieu, quand on venait de plus haut. Comme un reste

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xvi; SCHW., p. 554, l. 12 ss.

2. *De Princ.*, IV, πι, 3; K., p. 329, l. 6 ss. : λεκτέον ὅτι σαφῶς ἡμῖν παρίσταται περὶ τινῶν τὸ τῆς ἱστορίας εἶναι ἀληθές, ὥς ὅτι Ἀβραὰμ ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ ἐτάφη ἐν Χεβρόν, καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ ἐκάστου τούτων μίᾳ γυνή.

3. *Selecta in Threnos*, I; *P. G.*, XIII, 609, KLOSTERMANN (3), p. 239, l. 7: Jérusalem porte le titre de μητρόπολις. Sur l'élévation de Césarée au rang de métropole, cf. F. M. ABEL et A. BARROIS, *Revue Biblique*, 1931, pp. 294, 295.

de sa noblesse, un réseau de routes rayonnait vers les autres villes, placées en cercle autour d'elle. Mais on ne voyait rien qui fit reconnaître le voisinage d'une capitale. Elle était entourée de terrains incultes et déserts, où s'élevaient quelques édifices. Comme la parole du prophète était vraie, « Sion ouvre ses mains ». Les alentours d'une ville déchue ressemblent aux mains vides et détendues des ouvriers qui manquent de travail. Avec les palais célèbres — les Tours — avaient disparu les murs même qui la protégeaient sur son lieu fort. Leurs ruines provoquaient sans cesse les pleurs de ceux qui les visitaient, foule indistincte où l'on ne voyait ni roi, ni prophète, ni chef. La présence des Juifs, tolérée par l'autorité romaine au milieu des souvenirs de leur gloire, montrait le destin de cette race, perpétuellement exilée jusque dans sa patrie. Il paraissait plus misérable encore dans le menu peuple du ghetto, qui avait perdu jusqu'à la conscience de son abaissement¹.

Désastres antiques ou ruines récentes racontent l'histoire invisible d'une âme². Jérusalem symbolise la créature d'abord comblée de tous les dons, puis délaissée. Jusque-là Origène avait médité de préférence les victoires intérieures et leurs joies. Le mal était banni des réalités. L'optimisme alexandrin, appuyé sur une ascèse robuste, n'en voulait considérer que la vanité, poussière

1. *Selecta in Threnos*, I; *P. G.*, XIII, 629; Klost., p. 253, l. 8 s. : ἀνθ' ὧν οὖν πέπονθεν, ἐξομολογῆται τοῖς ἄλλοις, ἑαυτὴν παράδειγμα τοῦτοις παρέχουσα. — *Ibid.*, 609; Klost., p. 239, l. 6 : τάχα αἱ λοιπαὶ τῆς Ἰουδαίας πόλεις. — *Ibid.*, 609, 611; Klost., p. 240, l. 19 : ἐν πάσῃ ἐρημίᾳ ὑπαρχούσας. — *Ibid.*, 629; Klost., p. 252, l. 21 ss. : ἐν μέρει γὰρ αὐτοῦ ὀικοδομηταὶ ... χειρὸς αὐτῆς ... φησὶ διαπεπετασμένους καὶ οὐ συνεστραμμένους οὐδὲ τὸ πρέπον ἔργον χειρὶ ποιουμένους, ὡς ἐν ἀγρῷ καὶ ἐρήμῳ τῇ χώρᾳ. — *Ibid.*, II, 636; Klost., p. 257, l. 14 s. : πενθεῖ δὲ τεῖχος καὶ προτείχισμα τὰ πένθους ἄξια, τοῦ κλαίειν καὶ τοῖς ὀρῶσιν αἷτια γιγνόμενα.

2. *Ibid.*, IV, 653. — *Ibid.*, IV, 662; Klost., p. 278, l. 7 ss. : μήποτε τοίνυν περὶ τῆς ἐσχάτης (ἀλώσεως) ὁ λόγος, τῆς γεγυνοίας διὰ χριστόν.

emportée par le vent. Mais voici que le péché, ce néant, laissait des ruines sur son passage. A Jérusalem, ses effets étaient séculaires. Le vide de Dieu s'inscrivait dans la terre bouleversée. Cette absence et ce silence emplissaient la dernière période de l'histoire juive. Qu'est-ce donc que l'abandon où tombe le pécheur?

Dieu ne peut abandonner une âme. Il l'a faite pour connaître la raison des choses, pour contempler. Il s'est réservé, nous le savons, dans le cœur de ses Saints une retraite où il peut se reposer et recevoir l'offrande d'une intelligence intègre. En créant l'âme, il n'y a mis aucune impureté¹.

Mais elle peut se détourner de lui. Elle quitte alors la vérité pour le mensonge, la réalité pour l'illusion. Si on le considère ainsi, le mal, qui n'est en soi que néant, prend un autre aspect. Il se manifeste par une première négligence coupable et toutes ses suites. Il s'appelle le péché².

L'abaissement de l'âme n'est pas autre chose. Le secours de Dieu manque à qui fait défaut à Dieu. Veuve et désolée comme Jérusalem, elle devient la proie de ses ennemis. Sa détresse fait la force de l'adversaire. Tandis que le progrès moral affaiblit le démon et dissipe sa puissance, comme la poussière du chemin, au contraire le péché le nourrit et le rend audacieux. Il se jette

1. On reconnaît dans le premier chapitre du *Commentaire* une histoire de la chute de l'âme, bien que tout mythe en soit banni avec soin. *L'état primitif* est décrit comme une contemplation, intuitive et discursive, I; 608, 609, 619, 621, 624, un état de vigilance, I, 612; Klost., p. 249, l. 4 s. : τὸ ἀνάστημα καὶ τὸ ἐγνηγεμένον ὃ πρότερον εἶχεν ἐν θεοσεβείᾳ ὑπάρχουσα καταλιποῦσα, cf. *Ibid.*, I, 625, et *de Princ.*, I, vi, 2, K., p. 80, l. 15 (fragment attribué à Origène avec vraisemblance) : τῶν μὴ προσελόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως.

2. V, g. *Selecta in Threnos*, I, 628; Klost., p. 252, l. 8 : διὰ ξαθυμίαν ἀπολέσασα λόγον. Ce mot vient de CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, VII, vii; St. (3), p. 35, l. 2; Hort., p. 80, l. 15 et notes. Dans la suite, Origène emploie de préférence le mot ἀμέλεια.

alors sur la partie dirigeante et la pille. La confusion s'introduit à la place de l'ordre. « Mes iniquités, dit le pécheur, ont été mises sur mon cou. Ma vigueur est affaiblie ». Le péché règne¹. L'âme lui est livrée, sans pouvoir jamais exécuter complètement ses volontés ni le satisfaire. « Car le mal est illimité² ». Il y a dans la passion une sorte d'infini. L'histoire de Jérusalem est l'image

Du rêveur insensé qui voudrait d'un tel maître³.

Mais la philanthropie divine ne perd jamais ses droits. Le mal lui est utile pour guider et pour exalter la vertu. Des ruines venait une parole d'espérance. Jérusalem la prononçait. « Je suis abandonnée à ma souffrance, disait-elle aux nations, pour que vous trouviez votre place. A cause de vous je suis devenue ennemie de Dieu, quoiqu'il m'ait choisie pour être sa bien-aimée à cause de mes pères. Entendez donc que je soupire, et comprenez pourquoi je le fais... Le bonheur est premièrement de ne point pécher, mais en second lieu de laisser voir à Dieu la malice dont nous avons pu nous rendre coupables. Quand ils seront complètement sauvés, à mon tour, Seigneur, j'obtiendrai le salut, selon tes jugements⁴ ».

1. L'état de péché est assimilé à la « confusion » de Babylone, σύγχυσις, mot que certaines philosophies religieuses contemporaines appliquent à l'union de l'âme et du corps, et qui exprime ici un état intérieur, *Selecta in Threnos*, I, 612; Klost., p. 239, l. 12 : ἐκπεσοῦσα τῆς οἰκείας χώρας ἐν συγχύσει γενομένη.

2. *Ibid.*, I, 625; Klost., p. 250, l. 14 : διὰ τὸ ἀπερίοριστον καὶ ἄπειρον τῆς κακίας οὐ δύναται πάντα ὑπουργῆσαι. Cette idée est pythagoricienne, cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1106, b 29.

3. MUSSET, *Namouna*.

4. *Ibid.*, II, 632 : ἐγκαταλείφθην παθεῖν, ἵνα χώραν λάβωτε... μακάριον μὲν γὰρ μάλιστα τὸ μὴ ἁμαρτεῖν, δεύτερον δὲ τὸ πᾶσαν ἡμῶν ἐπισκοπεῖσθαι παρὰ θεοῦ τὴν κακίαν. Sur les rapports du *Commentaire des Lamentations* avec le *Commentaire des Psaumes*, cf. *supra*, chap. III. Les rapprochement très nombreux invitent à placer les deux œuvres dans

L'intuition de la paix divine ne s'oublie pas tout à fait dans la détresse. Origène laissait descendre un espoir sur le peuple juif, sur la ville qui n'avait personne pour la consoler. Son *Commentaire des Lamentations*, à côté d'une psychologie déjà savante et abstraite, traduisait quelques impressions de Palestine. C'était comme le revers des portraits heureux qui remplissaient le *Commentaire des Psaumes*, l'image du péché complétant celle de la perfection. Mais ce revers avait encore sa lumière, sa bienfaisance et sa douceur. Les Lamentations s'achevaient en un hymne à la Providence.

C'est sans doute pendant ce premier séjour qu'Origène consulta le patriarche des Juifs et les rabbins de Palestine sur certains problèmes d'exégèse qui l'avaient arrêté, en particulier sur les titres des Psaumes qu'il étudiait pour composer *l'Introduction* de son *Commentaire*. Mais il quitta bientôt Césarée sur les instances de l'évêque d'Alexandrie. « Démétrius le rappela par lettre et le fit presser par des diacres de l'Église de revenir à ses travaux accoutumés¹ ». D'autres raisons que la « guerre de Caracalla », vite apaisée, l'engageaient à prolonger son absence. Mais il obéit, bien qu'il eût goûté à une liberté nouvelle, et à des amitiés qui encourageaient l'essor de sa doctrine. Peut-être Démétrius s'inquiétait-il de voir un laïque appelé à enseigner dans les assemblées chrétiennes. A cette époque il n'en laissa rien paraître, quand il retrouva le catéchiste incomparable qui illustrait son Église¹.

la même période. Selon Nicéphore, le commentaire se composait de 9 livres, selon Maxime le Confesseur (HARNACK, *Chronologie*, p. 40) de 10 livres. Eusèbe n'avait compté que 5 livres.

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xix, 19; SCHW., p. 566, l. 1 ss. Cf. J. R. VIEILLEFOND, *Jules Africain, Fragments des Cestes*, p. X : Héraclas avait sans doute continué à enseigner pendant ce temps.

II. — LA DOCTRINE DE LA RÉSURRECTION.

Encouragé par la protection de deux évêques voisins, Origène commençait à apparaître comme le chef d'un parti. Les amitiés enthousiastes qui l'entouraient déjà s'adressaient à son entreprise autant qu'à sa personne. On attendait de lui une théologie capable de s'imposer à l'opinion cultivée, dont l'intérêt pour le christianisme s'était beaucoup accru. Il saurait à la fois sauver la tradition des anciens, et se garder des enfantillages où tombaient les simples, de leurs idées grossières, de leurs notions boiteuses¹.

Le conflit s'était manifesté d'abord au sujet du dogme qui heurtait le plus vivement l'hellénisme, quand Origène avait traité incidemment de la résurrection des corps, en commentant le premier psaume. La plupart des Apologistes s'étaient contentés d'enseigner avec l'Église que le corps ressuscité sera identique au corps d'ici-bas, avec cette seule différence qu'il deviendra incorruptible. Ils ajoutaient que rien n'est impossible à Dieu. Mais d'autres s'étaient chargés du commentaire : amis de la chair, ils attendaient l'avènement terrestre du Christ, un royaume d'abondance et de liesse². Leurs imaginations basses provoquaient les railleries des adversaires. Pourquoi les chrétiens affichaient-ils tant de

1. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1093; dans MÉTHODE d'Olympe, *De Resurr.*, I, xxii; éd., BONWETSCH., p. 244, l. 13 ss. : *γρη πάντα τὸν φιλαλήθη...σῶσαι τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν, καὶ φυλάξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωγῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ Θεοῦ ἀναξίων.* La *Traité de la Résurrection* semble avoir été publié avant le *Commentaire des Lamentations*, KLOSTERMANN (3), p. xxxix.

2. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1092. (Origène semble avoir admis à cette époque une première résurrection des morts, d'où les pécheurs seraient exclus.) — *De Resurr.*, I, xx; p. 242, l. 12 : *θλιδόμενοι εἰς τὸ τὸν Θεὸν ποιεῖν ἃ βούλεται προστρέγουσιν.* — Cf. ATHÉNAO-GRE, *de Resurr.*, 2-3, et PSEUDO-JUSTIN, *de Resurr.*, 5, et BIGG, *The Christian Platonists*, p. 144.

dédain pour cette vile existence charnelle, eux qui en étaient épris au point de la prolonger dans l'immortalité¹?

La tradition enseigne que notre corps ressuscitera. Il faut interpréter ce dogme à la lumière de la science, contrôlée par la parole divine. Ainsi on évitera d'attribuer à Dieu un pouvoir absurde et indigne de lui. A vrai dire, notre corps, dans sa substance, n'est pas deux jours le même. La chair et les tissus se renouvellent. Il y a pourtant, jusque dans la vie physique, un principe de continuité, ou une individualité, qui s'exprime par des traits extérieurs, par une forme propre à Pierre, une autre propre à Paul. Dans le changement perpétuel, certaines particularités, des marques personnelles, des cicatrices persistent. Ce qui doit revivre, n'est-ce pas le caractère physique qui distingue un homme d'un autre? Quant aux organes, ils servent d'instrument à l'âme. S'ils deviennent inutiles, ils doivent disparaître ou s'adapter au nouveau milieu. Dans un monde spirituel, le corps s'affine, devient spirituel, apprend à voir et à entendre des choses qui lui échappaient. Il ne faut pas prendre à la lettre les métaphores de l'Écriture, ni la parabole du juste et de Lazare. La première matière du corps ne ressuscite pas, du moins complètement². Mais il n'en est pas moins reconnaissable, comme l'étaient

1. V. g. *Contra Celsum*, V, 44; K. (2), p. 15, l. 1 ss. — VIII, 49; K., p. 263, l. 27 ss.

2. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1092, 1093; MÉTHODE, *De Resurr.*, I, xx-xxiii; B., p. 243-246 : τῷ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταύτων εἶναι, ὥς καὶ τοὺς τύπους μένειν τοὺς αὐτοὺς, τοὺς τὴν ποιότητα ...τὴν σωματικὴν παριστάνοντας. — *Ibid.*, xxiv; B., p. 249, l. 12 : τὸ πρῶτον ὑποκείμενον οὐκ ἀναστήσεται. — On observera que ποιότης désigne ici l'individualité. Cf. MÉTHODE, *de Resurr.*, III, vi, 7; B., p. 399, l. 11 (citation d'Origène) : εἶδος... τὸ τὴν ποιότητα τῶν μελῶν ἐν τῷ χαρακτήρι τῆς μορφῆς ἑκάστου ἐμφαῖνον. Ailleurs ce mot s'applique aux qualités changeantes.

Jésus, Moïse et Elie, quand ils ont apparu après leur métamorphose¹.

Ces trois exemples, cités ensemble, pouvaient étonner l'auditoire. L'un des commentaires suivants contient une explication. « J'affirme avec une foi entière que le Christ le premier est monté au ciel dans sa chair », purifiée de la misère humaine à l'autel céleste. Toutes différentes furent les assomptions d'Hénoch et d'Élie².

Il fallait exposer plus clairement une théorie qui dès le premier moment avait dû rencontrer des résistances. D'ailleurs le dogme de la résurrection commençait à retenir l'attention. Le progrès de l'aristotélisme, l'avènement d'une pensée moins hellénique, le respect que le christianisme témoignait ouvertement aux restes des martyrs, n'étaient pas étrangers à cette transformation. Déjà Tertullien avait composé un ouvrage sur ce sujet. Hippolyte devait faire de même, à la demande d'une princesse qui n'était pas chrétienne, l'impératrice Mammée³. Origène écrivit un *Traité de la Résurrection* en deux livres⁴.

1. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1096; *de Resurr.*, I, xxii; B., p. 246, l. 10 s. : ὡςπερ ἦν τὸ Ἰησοῦ εἶδος καὶ Μωϋσέως καὶ Ἑλίου οὐχ ἕτερον ἐν τῇ μεταμορφώσει παρ' ὃ ἦν. L'exemple de Moïse est inspiré par l'apocryphe juif qu'Origène connaissait sous le titre *Ascension de Moïse*. On doit ajouter ce texte aux références de SCHUERER, *Geschichte d. Jüd. Volkes*, III⁴, 303.

2. *Com. in Psalm.*, XV, 9; *P. G.*, XII, 1215. — PAMPHILE, *Apologia pro Origene*, VII; *P. G.*, XVII, 600 : de Elia enim scriptum est, quia quasi in coelum assumptus est; et de Enoch quia translatus est; non tamen dictum est quia ascendit in coelum... Christus primus carnem erexit ad coelum. L'histoire de Moïse est passée sous silence.

3. On s'accorde à placer le traité de TERTULLIEN, *De Resurrectione carnis* entre 208 et 211; cf. A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Introduction, p. xii-xiv.

4. Le *Traité de la Résurrection* est connu par les citations qu'en a données PAMPHILE au livre VII de son *Apologia*, et indirectement par la critique de MÉTHODE. Bien qu'elle s'attaque surtout au

Au premier livre, il protestait de sa foi. Nous ressusciterons avec notre corps. Le martyr qui a souffert les tourments de la prison, des verges, du cirque ou de la croix, ne sera-t-il récompensé que dans son âme? Il y a d'autres combats, ceux de l'ascèse : ils intéressent le corps plus que l'âme, puisque c'est par lui que la passion nous tente. Là aussi il acquiert du mérite. Les autres arguments traditionnels, empruntés aux apologistes ou à Tertullien, s'ajoutaient à cet exorde¹.

Après la profession de foi, venait, au second livre, la justification. L'auteur rappelait qu'il exposait le dogme à des incroyants, et qu'il devait s'adapter à l'intelligence de tous les lecteurs². La première *Épître aux Corinthiens* lui donnait le fondement de sa démonstration. Le grain que la main du semeur jette en terre, selon la comparaison de l'Apôtre, semble mourir. Il se dissout dans les éléments qui le cachent. Mais aussitôt sa raison séminale, vie invincible, se développe aux confins de la mort. Il perce la matière qui l'entoure. Nouveau démiurge, il se forme sa propre qualité, la dimension et l'aspect qui doivent être les siens. Rien ne lui résiste, ni eau, ni air, ni terre, ni feu. Il grandit, il élève vers le ciel sa tige et son épi. Cette mort triomphante est le symbole de la résurrection.

L'épi n'est pas le grain, et cependant il le continue. On peut dire aussi que le même corps ressuscite, puisque l'état de gloire développera un germe de résurrection, qui est caché dans la matière dont notre être physique est constitué ici-bas — raison séminale de vie éternelle

Commentaire du Psaume I, elle semble viser aussi des passages qui n'appartiennent pas à cette dissertation, mais qui représentent la doctrine du *Traité*, en particulier du livre II.

1. PAMPHILE, *Apologia*, VII; *P. G.*, XVII, 594.

2. *Apologia*, VII; *P. G.*, [XVII, 594 : cum praedixisset quia quasi ad gentiles loqueretur.

analogue à la raison séminale qui fait croître les plantes et les animaux. Le vivant, qui se nourrit et se meut, possède une force psychique supérieure à celle des végétaux. Les ressources biologiques de l'homme n'ont-elles pas à leur tour une puissance propre, celle de vaincre un jour la mort, sous l'appel d'une destinée spirituelle enfin libérée de ses entraves? Mieux que l'opposition du type individuel et du flux vital, cette théorie de la raison séminale permettait de comprendre un peu ce que peut être l'insertion de l'éternité dans le développement d'une vie qui, abandonnée à son ordre, serait naturellement périssable¹.

L'Écriture confirme ces vues, si on veut bien ne pas

1. *Apologia*, VII; *P. G.*, XVII, 595, per illam ipsam substantialem rationem quae salva permanet — Cf. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1097; MÉTHODE, I, xxiv; B. p. 249, l. 12 ss. : ὁ σπερματικὸς λόγος. — Cf. *Ibid.*, III, v; B., p. 394, l. 5-395, l. 15 : τὸ εἶδος, ὃ μηδέποτε πέπτωκεν. — *De Princ.*, II, x, 3; K., p. 176 : ratio illa reparandi corpus. C'est donc à tort que E. de FAYE a douté de l'exactitude du traducteur latin dans *De Princ.*, II, x, 3; K. p. 176. Cf. Origène, III, *La doctrine*, p. 253.

Une virtualité physique ou idée du corps subsiste après la mort. Ainsi s'expliquent les apparitions de Moïse, d'Élie, de Samuel (p. 415). La dialectique de MÉTHODE s'est élevée contre cette doctrine subtile. Ou bien, dit-il, la résurrection s'explique seulement par la permanence de cette forme ou schème (σχῆμα) de l'individualité, et l'on doit dire que Moïse et Élie sont ressuscités avant Jésus — ou bien la résurrection est vraiment charnelle, ce qui contredit Origène. En outre, si elle consiste dans une permanence, a-t-on le droit de lui donner le nom de résurrection? En réalité, la forme du corps périt avant les éléments qui le composent.

Cette critique repose sur une interprétation superficielle, qui réduit la raison séminale à une forme visible, alors qu'Origène la présente comme une idée active, un démiurge de la qualité, un principe d'évolution, qui, dans l'espèce humaine, possède des virtualités supérieures : ea ratio quae in humano corpore est, multo amplius habet quam quae in reliquis est corporibus (*Apologie*, 596). Cf. JENKINS, *Com. in 1^a Cor.*, *Journal of Theological Studies* 1908, X, p. 47-52. L'état actuel est le point de départ (ἀρχή) de l'état glorieux.

en donner la première interprétation venue. Les partisans d'une résurrection intégrale citent la prophétie d'Ézéchiél. Suivant le récit de la célèbre vision, ils veulent que nos os se rassemblent, que la chair et les muscles viennent s'y ajuster, et que la peau les recouvre. Mais ils oublient qu'on ne peut interpréter une prophétie, même au sens spirituel, sans tenir compte des circonstances où elle a été prononcée. Ces os desséchés représentent d'abord le peuple d'Israël, en qui la captivité a tari la sève de la vie, à force de chagrins et de fatigues. Dieu lui promet le retour d'exil, qui sera une résurrection glorieuse. On objecte que la promesse s'applique mal au Judaïsme, dont l'histoire est ponctuée de catastrophes. Mais c'est précisément pour cette raison qu'on doit chercher en ce passage des idées plus nobles que l'ambition d'une prospérité matérielle. L'Écriture nous invite à concevoir dans toute son ampleur l'œuvre de l'Esprit, qui, avant de rendre vie aux corps, ouvre le sépulcre impur où le pécheur est enseveli par ses fautes. Il y a des pardons dont on peut dire qu'ils sont un signal de résurrection¹.

On objecte aussi l'apparition de Jésus au cénacle, les cicatrices de ses mains, de ses pieds et de son côté. N'est-ce pas la preuve que le corps doit ressusciter dans

1. *Com. in Psalm.*, I, 5; *P. G.*, XII, 1096. Cf. MÉTHODE, *De Resurrectione*, III, VIII, IX; B., p. 400, 403. — Ce principe est à la fois une idée et une énergie, cf. J.-B. KRAUS. — *Die Lehre des Origènes über die Auferstehung der Todten*, 1859. La vision d'Ézéchiél était un argument classique; cf. TERTULLIEN, *De Resurrectione carnis* 29, 30. Avant l'interprétation spirituelle (qui concerne la résurrection), Origène exige que l'on établisse le sens historique et le sens moral. La critique de MÉTHODE montre que la vision, dans l'œuvre d'Origène, avait été l'objet d'une discussion plus étendue que la mention rapide de *Commentaire du Psaume I*. Le livre II du *Traité de la Résurrection* contenait vraisemblablement une discussion de ce texte, cf. *Apologia*, VII; *P. G.*, XVII, 596 : quibusdam per medium latius disputatis.

l'état où cette vie l'a laissé? Le Sauveur, répond Origène, atténuait pour les Apôtres cette gloire qui les avait éblouis sur le Thabor. L'économie de l'Incarnation n'était pas encore achevée. Bien qu'au ciel il n'ait plus de blessures, c'est le souvenir de sa chair meurtrée et humiliée qu'il voulait laisser aux siens, pour toucher leurs âmes encore peu avancées¹.

Le mot chair, quand on l'emploie au sujet de la résurrection, doit s'entendre au sens le plus large. Il ne peut pas faire oublier que l'état glorieux est semblable à celui des anges, et que, dans cette vie supérieure, le corps ne pèche plus. Il n'est sujet ni aux infirmités, ni à la corruption qui l'atteignent ici-bas. C'est une chair « où nous pouvons plaire à Dieu ». L'Apôtre écrit aussi que « toute chair verra le salut de Dieu », pour montrer au sortir de quelle misère nous sommes appelés à la gloire. D'une manière semblable, on dit cette « poussière », en parlant de la chair, pour rappeler l'élément plus vil dont elle est elle-même tirée².

Puis, se retournant vers les incrédules, Origène leur expliquait que le germe spirituel, cette moelle de toute vie humaine, ne dépend point des éléments où le corps s'est dissous. De partout le corps peut ressusciter. Car c'est l'âme qui s'exprime en lui, telle qu'elle est, splendide ou obscure. Quand l'Apôtre énumère les espèces des

1. Cette doctrine, critiquée par MÉTHODE, *De Resurr.*, III, XII; B., p. 407, l. 20, n'appartient ni au *Commentaire du Psaume I*, ni au *Traité des Principes*. Elle est tirée sans doute du *Traité de la Résurrection*.

Sur la résurrection du Christ, et le privilège de son corps né d'une vierge, cf. *Apologia*, VIII; *P. G.*, XVII, 595, et MÉTHODE, I, XXVI; B., p. 253, l. 12 ss. C'était aussi le fondement de la doctrine chez HIPPOLYTE, *Lettre à l'impératrice Mammée*; ACHELIS, *Hippolytus Werke* (1), p. 260.

2. MÉTHODE, *De Resurr.*, III, XIX; B., p. 417, l. 5-7, l. 16-22. Cf. *Dial. Adam*, BAKHUYSEN, p. 231, l. 20-233, l. 17. Hippolyte faisait la même distinction, ACHELIS, *Hippolytus Werke*, p. 252, l. 9 ss.

animaux, il donne une image de la différence qui séparera la vie sublime des justes de l'état douloureux et méprisable des pécheurs¹.

Le *Traité de la Résurrection* offensa l'opinion chrétienne. Ses théories subtiles furent mal comprises des écoles rivales, où l'on n'avait pas le cerveau métaphysique autant qu'à Alexandrie, mais où l'on restait plus fidèle à la tradition. Parmi les intelligences étroites et les exégètes à courte vue dont se plaignait Origène, on pouvait compter plus d'un grand écrivain chrétien. La plupart des apologistes, Tertullien lui-même, étaient des « simples ». Les partisans d'une sage sobriété ne manquaient pas de bons auteurs, ni d'œuvres célèbres. Écrit chimérique et déraisonnable, disaient-ils du II^e livre, après avoir lu le *Traité*². Qui reconnaîtrait le dogme de la résurrection sous ce déguisement? Qu'est-ce que cette vie éthérée, où le corps, diaphane et stylisé, se réduit au minimum de matière que l'on peut mettre au service d'un esprit?

Certains hérétiques au contraire lui reprochaient sa timidité. C'étaient surtout des Syriens, disciples de Bardesane. Ils croyaient, disaient-ils, à la « résurrection des morts », conservant à demi la formule qu'ils trouvaient dans tous les symboles anciens. Mais ils niaient la résurrection de la chair. L'esprit ne pouvait s'unir sans souillure qu'à une sorte de quintessence ou de matière céleste³.

1. *Apologia*, VII; *P. G.*, XVII, 596, 597. Cf. *De Princ.*, II, x, 2.

2. *De Princ.*, II, x, 2; *K.*, p. 173, l. 5 ss. : offenduntur quidam in ecclesiastica fide, quod velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus, praecipue haeretici. — *Ibid.*, 3; *K.* p. 175, l. 11 ss. : hunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abjectum sensum de resurrectione corporis introducunt.

3. *Ibid.*, 1; *K.* p. 174, 175. Selon « cette hérésie savante », on ne devait pas attendre la restauration du corps individuel (ses parti-

Origène pensa confirmer sa doctrine en lui faisant place dans le *Traité des Principes*. Elle s'insérerait sans difficulté dans un système selon lequel le monde des corps dépend du monde des âmes. Le *Traité* enseignait qu'aucun esprit n'est incorporel, à l'exception de Dieu. L'âme conserve toujours les virtualités d'une vie physique proportionnée à ses besoins. Son organisme s'adapte à la fonction qu'elle a cultivée. L'état grossier et terrestre où nous le voyons maintenant est l'effet d'une diminution de l'activité spirituelle. Si l'union primitive se rétablissait entre Dieu et l'intelligence, le corps entier voit Dieu, l'entend, le connaît. Tout progrès en fait déjà un instrument plus docile de la contemplation.

Il fallait défendre contre les deux partis cette doctrine du progrès total, chemin resserré qu'Origène suivit avec sa logique habituelle. Contre les amis de la chair, il affirma, en s'appuyant sur la parole de saint Paul, que la matière est plastique, et qu'un psychisme plus développé modifie les fonctions corporelles inférieures. Mais il maintint aussi, contre les amis de la quintessence, qu'il n'est point de progrès sans la permanence de l'individu, et que la sainteté s'enracine dans la vie terrestre.

Cependant, si les spirituels se dégageaient de la lourdeur charnelle, pouvait-on limiter leur élan? L'union où les appelle la promesse divine resterait-elle toujours imparfaite, parce qu'il y aurait toujours en eux quelque matière pour les empêcher de ressembler tout à fait à

sans rejetaient l'expression traditionnelle de résurrection de la chair). La consommation réduirait l'univers physique à une sorte de quintessence ou de matière éthérée. Cf. *Ibid.*, III, vi, 6; K. p. 288, l. 22. Quel serait donc, objecte Origène, le rapport de ce corps spirituel avec le nôtre, et avec notre constitution physique (σχημα)? Cf. *Dial. Adam*; Bk., p. 229 : aliud vis ei dari corpus quod non ex hac carne processerit. Cf. *Com. in 1^a Cor.*; *J. T. Studies*, 1908, p. 47-32.

l'objet de leur amour et de se fondre en lui? Il n'est pas facile à une théologie ambitieuse de garder une position intermédiaire. Origène imaginait à son tour une transformation suprême, qui unirait toutes les âmes dans une seule demeure, dans le plus pur des mondes célestes¹. Mais sa rêverie se dissipait dès qu'il était ramené au fondement de sa croyance.

Le souvenir de ces discussions se perpétua à l'école de Césarée. La dernière partie d'une œuvre apocryphe, le *Dialogue d'Adamantius* contient une controverse qui met Origène en présence de l'hérétique Marinos, disciple de Bardesane. En un passage au moins de cet opuscule, l'intervention d'Eusèbe est manifeste. Mais les opinions qu'Origène y défend s'accordent sans peine avec ce que l'on sait de source certaine sur sa doctrine en cette matière. Le langage qui lui est prêté n'a rien d'in vraisemblable, bien que toute témérité en soit bannie. Le maître du Didascalée avait ses moments de stricte orthodoxie. Le premier livre du *Traité de la résurrection* offre une déclaration de principes aussi correcte, comme il est naturel chez un auteur qui ne voulait édifier sa théologie que sur la foi commune. On retrouve dans le *Dialogue* les aspects de cette croyance qui lui étaient devenus le plus familiers. Sa manière se reconnaît aussi à une habile exégèse de saint Paul, à la fois grammaticale et et spirituelle².

1. *De Princ.*, III, vi. 4; K. p. 285, l. 10 ss. — *Ibid.*, II, iii, 7; K., pp. 125, 126.

2. En plusieurs points la démonstration résumée par MÉTHODE est identique à celle que le *Dialogue* prête à Origène : v. g. *De Resurr.*, III, ii; B., p. 391, et *Dial. Adam.*, V, 16; Bk., p. 251. — On trouvera de nombreux rapprochements dans l'édition de BONWETSCH (1917). Cette comparaison amènerait à réviser sur quelques points l'introduction de BAKHUYZEN, *Der Dialog des Adamantius* (1901).

Notre texte grec représente une tradition moins sûre que celle qui a servi de fondement à la traduction de Rufin (*Introd.* XLIX). Il

Il est probable que les données principales du *Dialogue d'Adamantius* reposent sur des documents authentiques, sans doute les notes qui rapportaient une ou plusieurs des discussions soutenues par Origène au cours de ses missions en Syrie. Eusèbe put en prendre connaissance à la Bibliothèque de Césarée, et les compléter, en se servant de la forme commode du dialogue pour opposer aux parties peu sûres de la doctrine les passages les plus orthodoxes du *Traité de la Résurrection*. Il y mêla enfin quelques réflexions. Ainsi présenté, le *Dialogue* devait disculper la mémoire d'Origène des erreurs et des contradictions que Méthode d'Olympelui avait reprochées, dans une abondante critique dont le ton déférent n'atténuait guère la violence. A l'époque suivante est attestée l'existence d'un *Quatrième livre sur la Résurrection* où la théorie est illustrée de quelques formules nouvelles. Il est permis de croire qu'il eut une origine semblable¹.

Cette doctrine connut un destin varié. Elle fut l'occasion, comme on vient de le voir, de la première grave querelle origéniste. Plus tard, la plupart des docteurs s'en firent une idée grossière. L'âge d'or des premières théologies n'était plus en Orient qu'un passé confus. Le fécond génie d'Origène avait été réduit à quelques bizarreries,

contient une allusion politique (816 d) qui a été rapportée au temps de Constantin (*Introd.*, p. xix). On peut rapprocher du passage qui lui fait suite (818 b) un fragment d'Eusèbe, *Comment. in Psalm.*, II, 1, 2; *P. G.*, XXIII, 89; *Vind.*, 8, fol. 4^r : ῥάδδον δὲ σιδηρὰν — ἡ Ρωμαίων ἐμονάρχῃσεν βασιλεία.

1. SAINT JÉRÔME, *ad Pamm.*; *P. G.*, XI, 97. EUSÈBE et RUFIN ne connaissent que deux livres *sur la Résurrection*. SAINT JÉRÔME mentionne deux autres livres, et ailleurs deux dialogues. Cf. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, p. 389. Il est possible que la Bibliothèque de Césarée ait contenu à cette époque les deux livres cités par Pamphile, puis le dialogue d'Adamantius, et un quatrième ouvrage (IV^e livre), écrit lui aussi sous forme de dialogue. La doctrine et le style de ce fragment du IV^e livre apporteraient un argument en faveur de son authenticité.

dont certains moines de Palestine nourrissaient leur curiosité². Les modernes, plus indulgents, oublièrent ces outrances. On jugea la théorie plus incohérente que coupable. Elle parut même conciliable avec le dogme, excepté quelques vétilles. Plusieurs historiens la négligèrent, pensant qu'Origène n'avait que faire dans son système de cette tradition embarrassante¹.

Il nous a semblé qu'elle devait partager la fortune de tout l'origénisme, dont elle a les ressources et les faiblesses — parfois trop éthérée, trop méprisante pour la chair et les chemins de la terre, mais d'une extrême perspicacité, pour saisir la force intime qui, chez les spirituels, transfigure même le corps.

En outre, l'histoire de cet essai est loin d'être dépourvue de sens. Bien que l'épisode se passe dans un canton assez retiré de la théologie, il permet d'observer sur un exemple très clair ce que l'école d'Alexandrie tenta pour le christianisme. Un jour, le maître s'est arrêté à un verset plus difficile du psautier. Il a appelé à son aide la philosophie. Ce n'était, la première fois, qu'un platonisme assez ordinaire, celui que tous les jeunes gens cultivés connaissent, l'opposition du type immuable et des apparences passagères, avec la marque d'une école

1. Les condamnations de l'origénisme ont retenu surtout la doctrine selon laquelle les corps ressuscités seront sphériques. Cette proposition est tirée d'une hypothèse, citée incidemment et approuvée dans le *De Oratione*, XXXI, 3; K (2) p. 397, l. 5 s.

Origène aurait enseigné aussi la disparition finale de la matière. Cette interprétation des discussions du *De Princ.*, II, x, et III, vi est fondée sur les jugements sommaires portés au cours de la première controverse origéniste. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, pp. 192, 193.

2. HUET, *Origeniana*; P. G., XVII, 995 et DELARUE, *Ibid.*, 983, note 46 — REDEPENNING, *Origenes*, II, p. 127, et DENIS, *De la philosophie d'Origène*, p. 327, ont suivi l'opinion traditionnelle des théologiens. Au contraire BIGG a fort bien montré que cette doctrine est dans la logique du système, *The Christian Platonists*, p. 271.

qui admet l'idée de l'individuel. Alors des théories sont nées, qui voudront vivre. Il faudra en corriger d'abord la philosophie, venue hâtivement du dehors, sans être préparée à ce grand rôle. On la fera chrétienne. On demandera à saint Paul le moyen de diriger cette sagesse du monde, récemment convertie. On apprendra à méditer sur le progrès où la vie spirituelle entraîne tout l'être humain. Puis il sera temps de rassembler les autres textes de l'Écriture, ceux qui sont clairement favorables, et ceux qui font difficulté. Après cette préparation, la théorie pourra prendre son essor. Les chapitres du *Traité des Principes* recueilleront ces recherches de plusieurs années.

C'est l'histoire d'Origène. Le développement dont le rythme s'observe en ce domaine limité, nous le verrons se produire tout semblable, avec plus d'ampleur, quand il faudra bâtir l'ensemble de la théologie.

La nécessité d'un corps de doctrine se faisait de plus en plus sentir, devant les convertis, anciens élèves, pour la plupart, du stoïcisme traditionnel, qui se donnait pour une pensée « totale ». On en avait besoin encore davantage dans les controverses qui interrompaient la leçon.

CHAPITRE V

LES CONTROVERSES.

C'est un devoir, quand on peut réfuter la prétendue gnose, d'élever contre ses fictions le haut rempart du message évangélique.

(*Commentaire de Saint Jean, V.*)

SOMMAIRE.

- I. L'infiltration gnostique : le public alexandrin. — Mystère et magie — Comment Origène connaît la gnose. — Les *Extraits de Théodote*.
- II. Le marcionisme : les deux empires. — Astrologie et baptême. — Deux notions du sacrement, la notion marcionite du rite magique, la notion catholique de l'efficacité dans le Christ. — Inspiration biblique et révélation.
- III. Le Didascalée et la gnose valentinienne : influence de Valentin sur Origène. — Mentalité gnostique et philosophie chrétienne. — La chute. — Les degrés mystiques.
- IV. Le progrès spirituel : la transformation d'une âme. — Ce n'est pas une purification instantanée. — Liberté et continuité de la vie religieuse. — Les concepts théologiques.
- V. Le gnosticisme chrétien et sa signification. — La controverse jugée par Origène. — Ses résultats, alliance du Didascalée et de la philosophie.

I. — L'INFILTRATION GNOTIQUE A ALEXANDRIE.

L'opinion alexandrine ne montrait pas envers les dissidents une hostilité farouche. On admettait facilement qu'il était nécessaire d'avoir fait l'expérience de quelques systèmes pour devenir sage et religieux. Origène, sorti d'une famille chrétienne, n'avait point ces complaisances. La riche Alexandrine qui le recueillit, quand il fut orphelin, traitait avec égards « un homme fort connu parmi les hérétiques », Paul d'Antioche. Mais le jeune catéchiste n'était pas disposé aux compromis. « Jamais il ne consentit à s'unir à lui dans la prière... Il éprouvait du dégoût,

comme il le dit lui-même, pour l'enseignement des hérésies¹ ».

Il ne pouvait cependant les ignorer. Elles s'infiltraient autour de lui de diverses manières. Elles troublaient les fidèles en s'appuyant sur la science de l'astrologie, alors toute puissante, et qui avait la faveur des savants aussi bien que des simples. Pour se protéger contre la destinée, on pouvait faire graver, sur des bijoux ou des amulettes, des formules de prière où aucune puissance n'était oubliée, ni le dieu des Juifs, ni le Christ, ni les archontes qui commandaient aux cieux². Ces invocations étaient suivies d'une série de demandes « au sujet des biens corporels et extérieurs », « paroles vaines qui brisaient à la fois l'unité de Dieu et la simplicité de la prière chrétienne³ ». Le danger de la magie guettait les néophytes du Didascalée.

Il y venait aussi des contradicteurs, attirés par la

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, II, 13, 14, SCHW., p. 552. l. 29 ss. : βδελυττόμενός τε, ὡς αὐτῷ ῥήματί φησὶν ποῦ αὐτός, τὰς τῶν αἱρέσεων διδασκαλίας.

2. Ces formules nous sont parvenues en assez grand nombre. Le texte d'une de ces incantations édité déjà par A. HÉRON de VILLEFOSSE, a été de nouveau établi avec des lectures notablement différentes par A. DAIN, qui a bien voulu nous le communiquer. C'est une prière composée par une chrétienne, Alexandra, qui demande à être protégée « des prodiges, des poisons, des vertiges, de toute souffrance et de toute fureur ». Les noms hébreux abondent. L'invocation s'adresse à Sabaoth, qui est « au-dessus du ciel », puis aux démons des sept cieux et des éléments, puis au Dieu d'Abraham. Elle s'achève par le nom du Christ : « noms saints, puissants et forts, protégez Alexandra ... que le Dieu unique et son Christ viennent porter secours à Alexandra ». Louvre, salle des bijoux, vitrine 3, Invent. Md 274, *Catalogue somm. bijoux ant.*, n° 88. Cf. G. BARDY, *Origène et la Magie, Recherches de science religieuse*, XVIII, février, 1928.

3. *De Oratione*, XXI, 1 et 2; K. (2), p. 345 l. 13 ss. : ἐθνικῶ ὄν βαττολογοῦντι ὁμοιοῦται ὁ τὰ κάτω ἀπὸ τοῦ ἐν οὐρανοῖς καὶ ὑπὲρ τὰ ὕλη τῶν οὐρανῶν κατοικοῦντος κυρίου αἰτῶν. *Ibid.*, 2, p. 346, l. 1 ss. : διόπερ οὐχ ὁμοιωτέον ἐστὶ τὰς εὐχὰς ἡμῶν τοῖς ἐθνικοῖς βαττολογοῦσιν ἢ πολυλογοῦσιν.

renommée du jeune maître¹. Les premières œuvres conservent l'écho de quelques-unes de ces discussions. En présence d'un passage difficile, ces auditeurs se vantaient de l'éclaircir en opposant au démiurge un principe supérieur². A Alexandrie plus qu'ailleurs, la gnose se fondait sur une interprétation de la Bible. L'exégète chrétien rencontrait à chaque pas le commentaire des hétérodoxes.

Toujours en fièvre de nouveauté, ils semblaient écouter l'esprit du lieu plus que celui de l'école ou du fondateur. Le prédicant se conformait à l'ambiance. En arrivant à Alexandrie, Apelle oublia l'enseignement qu'il avait reçu à Rome de son maître Marcion, pour admettre une sorte de procession, et la préexistence des âmes. C'est à Alexandrie qu'au siècle précédent le fils du gnostique Basilide avait traduit dans une psychologie classique plus élégante les images trop crues de la gnose syrienne. Il y apprit à cultiver son patrimoine barbare selon l'art occidental³. Il fallait s'adapter. Dans la ville où Philon était en train de devenir le maître des philosophes helléniques eux-mêmes, la science biblique importait plus que le reste. Elle devait mener à la Sagesse, qui transforme l'âme, et à la vie mystique. Toutes les sectes y aspiraient. Dans les rencontres des premières controverses, on aperçoit moins les écoles diverses que les goûts communs d'un public savant et ambitieux, qui cherchait dans le mystère des livres saints les secrets de la vie éternelle.

Car les vieilles religions provinciales, restées dans

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIX, 12; Schw., p. 562, l. 9 : προσήσαν ὅτε μὲν αἰρετικοί.

2. *Com. in Psalm. Préface*; P. G., XII, 1081 : οἱ γοῦν ἀπαγελλόμενοι μετὰ τὸ ἀποστῆναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον, καὶ ᾧ ἀνέπλασαν ὡς θεῷ προστρέχειν, λυέτωσαν τὰς προσαγομένας ὑφ' ἡμῶν αὐτοῖς ἀπορίας. Tout ce passage semble l'écho de discussions orales.

3. On peut comparer la psychologie de Basilide à celle d'Isidore pour observer comment une gnose orientale s'est acclimatée à Alexandrie. Cf. *Stromates*, II, xx, 111-114; S. (2), p. 174, l. 6 ss.

l'ombre tant que l'hellénisme brillait de tout son éclat, reparaissaient, à peine déguisées, avec le prestige de leur antiquité immémoriale, avec la force de diffusion que leur donnait la langue grecque, dans des traductions littérales et barbares. Leur barbarie même était un charme pour un public inquiet, épris de mystère, et blasé sur les amusements de l'école atticiste. Hermès, pasteur des âmes, révèle à l'initié pourquoi il existe, lui apprend à regarder comme un malheur la vie d'ici-bas, et l'en délivre par une naissance subite à une autre existence, celle de la pureté parfaite et de la connaissance totale, dans la terre d'en haut¹. La gnose d'Égypte transforme l'âme et la rend impassible. — Tels sont ces mystères, cette philosophie secrète par où « la fausse science s'insinuc dans les esprits et séduit les âmes, qui croient avoir trouvé la sagesse² ». Isis s'appelle Sophia. Sagesse des princes de ce monde, des démons, qui tendent des pièges aux âmes crédules, et tiennent sous leur inspiration mauvaise leurs prophètes et leurs magiciens. Ainsi se résume, à la fin du *Traité des Principes*, le long combat soutenu par le maître du Didascalée. En faisant l'étude des origines, il découvre la cause ultime du scandale gnostique : il y reconnaît, sous toutes ses formes, une perpétuelle tentation, la tentation de la magie.

Les sectes pullulaient autour d'Origène. Il ignorait ou connaissait mal les formes inférieures de la gnose, les fakirs de l'encratisme, ou les adorateurs du serpent, que l'on pouvait rencontrer dans la foule. Sa vue ne dépassait pas les confins de ce monde étrange et incertain. Il en

1. Cf. W. SCOTT, *Hermetica*, et le tableau de G. BARDY, *l'Hermétisme*, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, mai 1928, p. 133 ss.

2. *De Princ.*, III, III, *De triplici sapientia*, 2 « Sapientiam vero principum hujus mundi, ut est Aegyptiorum secreta, quam dicunt, et occulta philosophia... » *occulta* traduit sans doute *κρυπτά*, cf. *Hermetica*, p. 456. *Secreta* correspond à *ἀπόρητα*, cf. *Ibid.*, p. 536, 12.

apercevait une très petite partie, les théologies chétiennes des chefs d'école¹.

Il n'observait chez eux ni progrès ni vie qui leur fût propre. C'étaient gens installés dans leurs systèmes. Sous les aspects toujours changeants de leur prédication, et les concessions apparentes qu'ils faisaient à l'opinion dominante, leurs tendances profondes étaient fixées immuablement. Les mêmes disputes, toujours opposées à la pensée de l'Église, donnaient déjà à ces anciens novateurs la figure de doctrinaires incapables de progrès. Leurs changements n'avaient rien de commun avec le développement de la vie et de la vérité. Le gnostique ne cherchait plus, il avait trouvé. Il goûtait déjà le repos suprême². Que son nom fût Marcion, Apelle ou Valentin, il ne s'écartait pas des deux impiétés qui, selon Origène, forment toutes les gnoses, et toute la gnose. La première, l'erreur théologique, est d'opposer l'auteur de ce monde au Père révélé dans l'Évangile; l'erreur morale est de croire le mal aussi ancien que le monde, et d'enseigner la prédestination naturelle des élus.

L'impression qu'en gardait Origène est celle que l'on acquiert dans des conférences contradictoires, quand on rencontre plusieurs doctrines adverses qui forment un front commun, et se fondent les unes dans les autres,

1. La gnose chrétienne n'est qu'un épisode de cet immense mouvement, peut-être antérieur au christianisme. Cf. H. CH. PUECH, *Où en est le problème du gnosticisme?*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934, nos 2 et 3 (décembre-mars).

2. *Com. in Psalm.*, I 6, 1099. Cf. HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, 42, 4 (1919) III, p. 55, et p. 63. — *Com. in Psalm.*, I 1; *P. G.*, XII, 1085 : ἐν ψευδέσι τισὶ δόγμασι ταῦτα ὑπολαμβάνων εἶναι τὴν ἀληθῆ, φησὶν « ἀναπεπαῦσθαι », καὶ οὐκέτι χρῆζεν πορείας, ἢ στάσεως σχῆμα τι περιεχούσης τοῦ μηδεπώποτε πεπληροποιημένου περὶ τῶν Γραμμάτων. Le repos ou ἀνάπαυσις était le degré suprême de l'initiation gnostique, dans l'ogdoade. Cf. *Excerpta*, 63; *St.*, p. 128, l. 9. On aurait tort de supposer que les Pères ont ignoré la mystique des valentiniens, et qu'ils n'ont rapporté que leurs spéculations.

comme pouvaient le faire à Alexandrie des philosophies religieuses libres de toute tradition ferme. Origène n'avait pas été élevé dans la gnose, ni même dans l'atmosphère assez semblable des mystères helléniques, comme son prédécesseur Clément. C'était pour lui un monde du dehors. Il en connaissait confusément quelques aspirations, parce qu'il était homme de son temps, et d'une âme très sensible. Mais il eut besoin de l'étudier.

Il semble avoir consulté de bonne heure la littérature tantôt valentinienne, tantôt marcionite, représentée par les *Extraits de Théodote*, ce cahier d'école où Clément avait laissé des notes de lecture qu'il pensait réfuter, et plus souvent encore mettre habilement en œuvre dans ses *Stromates*. Mais un jeune maître aussi enthousiaste qu'Origène a rarement la patience de suivre ligne par ligne ses adversaires, avant de faire connaître sa réponse. La littérature hétérodoxe était immense. Il l'étudia peu à peu. Deux travaux s'y distinguaient par le volume, l'importance et la célébrité. L'un avait pour auteur le disciple le plus illustre de Valentin, le gnostique Héracléon : il avait laissé des *Notes* où il commentait l'Évangile de *saint Jean*, et aussi sans doute celui de *saint Luc*¹. De son côté, le principal disciple de Marcion, Apelle, avait composé des *Syllogismes*, où il argumentait contre les récits de Moïse, en niant qu'ils fussent inspirés par la divinité². Origène le réfutait peut-être déjà dans certains passages du *Traité des Principes*. Il le cita dans la partie du *Commentaire de la Genèse* qu'il composa ensuite, au sujet de la liberté d'Adam³. De même, lorsqu'il entre-

1. Cf. BROOKE, *The life and teaching of Heracleon, Texts and studies*, I, 4, 1891, p. 35. Le titre du commentaire de saint Jean est Ὑπομνήματα.

2. Cf. HARNACK, *Marcion, Texte u. Unters.*, 45, 2, 1924, p. 191 ss, et notre *Introduction au système d'Origène*, p. 99-101.

3. Cf. HARNACK, *Marcion*, 413* et 414*.

prit le *Commentaire de saint Jean*, pour répondre à l'inquiétude de son ami Ambroise, il prit l'habitude de discuter les principales interprétations du maître valentinien, à l'occasion de chaque verset et à la suite de son propre commentaire¹. Cette connaissance plus précise de la gnose l'amena à mieux sentir ce qui le séparait d'elle. Le *Traité des Principes* en avait combattu les grandes thèses, et il en avait aussi adopté l'esprit plus d'une fois sans le savoir. En se faisant mieux connaître, la tentation perdit la puissance qui venait des complicités secrètes, d'abord inévitables, entre un maître et son public, l'adversaire et celui qui le réfute, un jeune penseur et l'opinion commune.

Il est possible de reconstituer quelques-uns des aspects de la gnose alexandrine qu'Origène a connue dans les rencontres du Didascalée. Il a combattu le marcionisme et le valentinisme tels qu'ils apparaissent dans le recueil de Clément appelé *Extraits de Théodote*. C'est donc la gnose encore vivante au début du III^e siècle que nos documents font connaître. On la surprend chez Origène en pleine vie, prêchée dans les conférences, proposée dans les interprétations de l'Écriture, ce qui n'est pas sans éclairer l'histoire des deux grandes hérésies de ce temps.

II. — LES DEUX EMPIRES.

Depuis longtemps la critique a observé que la dernière partie des *Extraits* n'a rien de commun avec le groupe principal des fragments². C'est un traité du

1. Le commentaire d'Héracléon n'est cité qu'à partir du *Prologue* de saint Jean I, 3, *Com. in Joh.*, II, 8; *P. G.*, XIV, 437; *Pr.* p. 70, l. 4. Héracléon n'avait-il pas commenté les deux premiers versets? Ce serait peu vraisemblable de le supposer. Dans le livre I certaines explications d'Origène sont déjà dirigées contre la gnose valentinienne, et sans doute contre Héracléon.

2. Cf. WERNER FÖRSTER, *Von Valentin zu Heracleon*, 1928, p. 85.

Destin, et par endroits une sorte de prédication pleine de violence dramatique. A la puissance de la fatalité s'opposent les effets libérateurs du baptême et de la gnose. Il est fini, le règne des astres et des démons, pour celui qui a passé au royaume de la Providence¹. Tel est le thème. Ce ne sont ni les poèmes subtils, ni le ton lyrique du valentinisme. Tout le vocabulaire appartient à l'école de Marcion.

Origène a reproduit cette doctrine du salut dans une discussion du *Commentaire de la Genèse*². Il en a même adopté une des formules orthodoxes dans le *Commentaire des Psaumes*³. Le traité marcionite du Destin transmis par les *Extraits* représente une prédication active, en train de se répandre, et un adversaire bien connu dont Origène avait éprouvé le fort et le faible.

§ 1. — Astrologie et Baptême.

La secte restait fidèle au drame qui donnait au marcionisme sa simplicité et sa grandeur : le monde divisé en deux empires, l'histoire en deux âges, que séparait

« La conclusion des *Excerpta* est tout entière un morceau qui a son unité, sans aucun rapport avec Valentin ».

¹ *Excerpta*, 69-79; ST., p. 129, l. 15, p. 131, l. 24, V. g. διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστήρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῷ φωτί, αὐὸ κοσμικῷ λαμπόμενος ... ἵνα μεταβῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν. Ὅτι δὲ ἐστὶ, φασίν, Εἰμαρμένη τοῖς ἄλλοις, τὰ ἀποτελέσματα προλεγόμενα δείκνυσσι, p. 130, l. 18-24.

Ταύτη θάνατος καὶ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα, ἀποτασσόμενων ἡμῶν ταῖς πονηραῖς ἀρχαῖς, ζωὴ δὲ κατὰ Χριστόν, ἧς μόνος αὐτός κυριεύει, p. 131, l. 8-10.

² *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 53, 56 : πότερον ὑπόκεινται τῇ φορᾷ τῶν ἀστέρων, ἢ ἡλευθέρωνται, καὶ ἐν τῷ βίῳ τυγχάνοντες; Sur les traits marcionites de cette controverse, cf. notre *Introduction*, p. 106, note 2.

³ *Com. in Psalm.*, XVII, 18; *P. G.*, XII, 1232 : ἐντεῦθεν γινώσκομεν ὅτι πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Σωτῆρος ἰσχυρότεροι ἡμῶν ἦσαν οἱ δαίμονες.

un coup de théâtre. Un Dieu nouveau était venu. L'étoile du Christ, étrangère à ce monde, s'était levée pour briser l'antique destin. L'astrologie renforçait le vieux drame, en lui donnant une ampleur mondiale. Le chœur des puissances hostiles ou favorables qui se disputaient l'âme s'apaisait à l'arrivée du bon Pasteur.

Toutes les nations à la fois s'écrièrent
« O Seigneur, est-il vrai ? Le Destin est-il mort¹ » ?

Car « le Seigneur est descendu faire la paix, celle qui vient du ciel aux êtres de la terre, et dont parle l'Apôtre : Paix sur la terre et gloire dans les hauteurs. Pour cette raison, il s'est levé comme un astre étranger, nouveau, brisant l'antique disposition des astres. Car celui qui a été baptisé en Dieu a reçu le pouvoir d'en-haut de fouler aux pieds les scorpions et les serpents, c'est-à-dire les puissances mauvaises² ». L'émotion religieuse qui avait ébranlé l'opinion à l'apparition du marcionisme gardait sa force au début du III^e siècle.

Il disposait d'une autre supériorité sur les sectes voisines. Il savait se passer de tout mythe païen. Sa théologie venait des Évangiles et de saint Paul ; il les citait hâtivement, avec les à-peu-près de l'enthousiasme³, mais il en vivait. C'était une doctrine de salut, et les rites chrétiens y trouvaient place. Comme la plupart des autres hérésies, il conservait le baptême. Ces vestiges de l'Église-mère ressemblaient dans les cercles valentiniens aux objets de famille que l'émigré a emportés avec lui, et qui sont devenus touchants et inutiles sous un autre climat. En écoutant la prédication marcionite,

1. Alfred de VIGNY, *Les Destinées*.

2. *Excerpta*, 74, 1 et 2, 76, 1-4.

3. V. g. *Excerpta*, 74, 1, p. 130, l. 16 : εἰρήνην ποιήσω τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆν. Cf. *Coloss.*, I, 20 : εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

les fidèles reconnaissaient les formules de la liturgie baptismale et de la catéchèse. « Le baptême est une mort et fin de la vie ancienne », « une vie selon le Christ, qui est le seul Seigneur », « la puissance du changement s'opère non sur le corps, mais sur l'âme ». Et ils apprenaient, là aussi, que le baptême délivre de la servitude du démon¹.

Cependant Origène jugeait que cette doctrine n'était pas chrétienne. Il l'interprétait comme si elle faisait succéder un destin supérieur à un destin inférieur. Une bonne étoile conduit le converti à croire en Dieu ! Ou bien, si l'on veut conserver l'économie du salut, les souffrances du Seigneur, « les peines des Apôtres pour établir les Eglises de Dieu par le Christ », on fait dépendre toute cette œuvre du mouvement des astres². Dans l'un et l'autre cas, le sacrement opère dans un système d'influences ou d'énergies déterminé par la nature des choses. Il a une efficacité magique.

Cette première vue paraît sommaire comme un argument de controverse. En parlant d'un astre nouveau, le marcionite entend bien qu'il fait passer les convertis de l'empire du destin sous le règne de la Providence. Un ordre nouveau s'instaure. « Avant le baptême, le Destin

1. Cf. *Excerpta*, 76, p. 130 et 131. Cf. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*¹, p. 323 « il est difficile de croire que ces sectes, fort anciennes, n'aient pas emprunté ces usages au rituel déjà établi ». Cf. *Ibid.*, pp. 183 et 184. La doctrine de l'efficacité sacramentelle est donc antérieure au milieu du II^e siècle.

2. *Com. in Gen.*, III ; *P. G.*, XII, 52, 53 : καὶ ἡ πίστις ἔσται ματαλά, ἥ τε Χριστοῦ ἐπιδημία οὐδὲν ἀνύουσα, καὶ πᾶσα ἡ διὰ νόμου καὶ προφητῶν οἰκονομία, κάματοί τε ἀποστόλων ὑπὲρ τοῦ συστήσαι τῆς τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Le sacrement chrétien n'opère pas en vertu de la sympathie universelle qui relierait les êtres, par un effet de la magie, mais en vertu du dessein providentiel, selon lequel tous les croyants sont « en sympathie » avec le Christ, et reçoivent le signe efficace de cette communion. Une telle controverse montre la distance qui séparait ces deux notions du sacrement.

existe vraiment. Ensuite les prédictions des astrologues ne valent plus¹ ». Ainsi donc, « le chrétien, dès cette vie, est émancipé, et il échappe à toute influence céleste² ».

Mais dans cette notion du salut, ni Clément, ni Origène ne reconnaissent davantage leur christianisme. La difficulté demeure entière, du moment que l'on partage en deux domaines le monde et l'histoire. Car il faut expliquer le passage de l'un à l'autre, définir le pouvoir du baptême, et la transformation morale qui en est la conséquence. Comment échapperait-on aux lois du démiurge imposées par les astres? Ou bien le démiurge lui-même mettrait dans l'âme du fidèle ce Verbe qui lui ferait connaître le Dieu supérieur. La fatalité ferait éclore le salut? Et l'on retombe dans la magie. Ou bien nous avons déjà en nous ce Verbe, cette âme supérieure, et il suffit de la dégager³. Mais alors on divise l'homme, on ne le *transforme* pas. S'il y a deux âmes en nous, et si le salut consiste à mettre à part la meilleure, où sont la liberté, le changement intérieur d'une vie continue, développée, recréée⁴?

1. *Excerpta* 78, 1; St., p. 131, l. 15 s. : πρὸ τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ Εἰμαρμένη, φασίν, ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκ ἐστὶ ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι.

Sur l'Heimarmenè, cf. A. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 112-115.

2. *Com. in Gen.*, III; P. G., XII, 53 : οὐδὲν ἐνεργούμενον εἰς ἑαυτοὺς ἔχουσιν ἐκείθεν. Dans certains hymnes hellénistiques, Isis est représentée comme une déesse céleste, qui commande aux astres et qui est victorieuse de la fatalité. Cf. P. ROUSSEL, *Un nouvel hymne à Isis*, *Revue des Études grecques*, XLII, 1929, avril. On l'appelait ἀγαθὴ τύχη *Revue des Études grecques*, 1928, Bulletin épigraphique, p. 387.

3. *Ibid.*, 53, 56 : πειραθήτωσαν ἡμᾶς προσάγειν ἀναγκαστικώτερον, διαφορὰν παριστάντες νοῦ τινος ὑποκειμένου γενέσκει καὶ εἰμαρμένη, καὶ ἑτέρου ἀπὸ τούτων ἐλευθέρου. Ce passage garde aussi l'écho de la discussion orale : ὁ ἄλλον γὰρ ἐστὶ τοῖς εἰδόσι τοὺς τοιοῦτους ὅτι λόγον ἀπαιτηθέντες διδόναι αὐτοῖς οὐδαμῶς δυνήσονται. Cf. *Excerpta*, 76, 1; p. 130, l. 30 : γενέσεως ἡμᾶς καὶ εἰμαρμένης ἐξέβαλεν.

4. *De Princ.*, III, iv, 4; K. (5), p. 269, l. 7 : dum incertum est

Les esprits robustes donnent à la doctrine qu'ils combattent la marque de leur pensée. C'est ainsi que la controverse marcionite devint pour Origène un problème de psychologie religieuse. Le salut n'est-il point pour l'âme de restaurer son état primitif, de redevenir intelligence, en s'unissant à la pensée divine d'où elle vient et qu'elle doit retrouver?

§ 2. — Inspiration biblique et révélation.

Une tâche parallèle s'imposait dans l'exégèse. Le marcionisme divisait l'âme et l'histoire parce qu'il avait d'abord partagé la Bible entre deux dieux, le démiurge de la Genèse, cruel dieu des juifs, et le Père, le dieu bon de Jésus. Pour le réfuter, saint Irénée avait enseigné que le Verbe, avant de se faire homme, parlait déjà par Moïse et les prophètes, faisant peu à peu l'éducation de l'humanité. Il y avait une suite et un progrès dans la révélation, comme on passe de l'enfance à l'âge mûr.

Très différente est la méthode d'Origène. Réfutant la même hérésie, il se rencontre rarement avec Irénée. C'est que le marcionisme avait changé, sinon de tendance, du moins de méthode, lui aussi. Au lieu d'opposer le pur sémitisme au pur christianisme dans une série de contrastes, il morcelait la Bible par une critique minutieuse, distinguant selon les passages diverses inspirations, bonnes, médiocres ou mauvaises¹.

Par souci de répondre à cette critique, ou plutôt par philosophie, Origène négligea le progrès de la révélation, pour défendre avant tout l'inspiration divine, jusqu'à la moindre lettre. Il sauva par l'allégorie les passages dif-

quod verum et utile est, animus in diversa raptatur. *Ibid.*, l. 27 : non quod veram animam habeat caro vel sapientiam propriam. Cf. *infra*, chap. ix, *Le Traité des Principes*.

1. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 192.

ficiles, en cherchant toujours la Sagesse immuable. Il fallut rassembler les débris pour refaire la statue que la critique voulait réduire en poussière. Soucieux avant tout d'unité, la Bible ne lui apparut pas dans la perspective qui va du passé au futur, mais dans celle qui va de la lettre à l'esprit. Il substitua une dialectique ascendante au développement temporel, pour atteindre l'Idée.

Mais les vestiges de la Sagesse divine ne sont pas également faciles à découvrir dans toutes les Écritures inspirées. Autre chose est la disposition providentielle qu'on appelle l'inspiration, autre chose la valeur de leçon ou la révélation contenue dans les divers livres saints. Celle-ci est fort inégale selon les endroits. Les Évangiles forment les prémisses de la Bible, et parmi eux l'on peut distinguer encore des prémisses, qui sont l'Évangile johannique.

Une comparaison fait comprendre ces inégalités. On admet que la Providence, son art et sa raison s'étendent à tous les êtres. Pourtant certains d'entre eux ne la laissent pas découvrir, ou avec peine. Tels sont le basilic et les animaux nuisibles. Il y a des degrés dans le mystère de la nature. L'œuvre de la Providence se reconnaît dans l'ordre du ciel plus fidèlement que dans les âmes et le corps des animaux, bien que les êtres sans raison aient reçu une propriété et un art immanent, où toutes leurs parties sont préfigurées, puis conservées. C'est dans les événements de la vie humaine que règne la plus grande obscurité. Cependant cet inconnu ne met pas en faillite la Providence, si elle a été une fois comprise comme il faut. De même, quand la Bible reste mystérieuse, il n'en faut pas déclarer la faillite. Car ce livre n'est pas à la mesure de notre science limitée, mais de la science divine. Nos mots humains, chétifs et méprisables, se prêtent mal à ses profondeurs. Les chemins battus de la rhétorique ne peuvent pas suffire à exprimer

une sagesse dont la signification est surnaturelle. Quand on commente la Bible, il vaut mieux s'abstenir d'aventures ruineuses, puisqu'on n'en peut d'aucune manière résoudre certaines difficultés. Si des obscurités subsistent, même au terme d'une apostasie, le plus religieux est le lecteur qui ne renie pas Dieu pour recourir à un autre principe¹.

Origène disait au prédicateur marcionite : la conversion fait passer le néophyte, non de la fatalité à la maîtrise du destin, mais d'un état dégradé à un état restauré. Il dit à l'exégète : la connaissance religieuse conduit l'intelligence, non du démiurge à une divinité supérieure, mais du mystère à la Sagesse, d'abord voilée, puis plus claire, puis manifestée telle qu'elle est. Il n'y a rien de discontinu dans la providence de celui qui est le « Dieu et Père de toutes choses ». La religion est un progrès de l'âme. Telles sont les premières conquêtes d'Origène : une idée du salut, une doctrine de l'inspiration et de l'interprétation. Il y établit son domaine.

III. — LE DIDASCALÉE ET LA GNOSE VALENTINIENNE.

Le marcionisme était une Eglise en face de la grande Eglise. Il fallait ou l'accepter ou le combattre. Tout autre était le caractère des écoles valentiniennes. La

1. Origène a donné deux exposés successifs de cette doctrine. *Com. in Psalm., Préface, P. G.*, XII, 1081 : τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὑποβέβληκεν αὐτὰ διὰ τῶν ὑπηρετῶν τοῦ Λόγου, μήποτε καὶ ὑμᾶς διαφεύγῃ ἡ ἀναλογία, καθ' ἣν ἐπὶ πᾶσαν ἔφθασε Γραφὴν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ, θεόπνευστον μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος. L'idée est reprise avec plus d'ampleur et de fermeté dans le *Traité des Principes*, IV, 1, 7; K. p. 303, l. 12 ss. : ὥσπερ οὐ χρεοκοπεῖται ἡ Πρόνοια διὰ τὸ μὴ γινωσκόμενα παρὰ τοῖς γε ἅπασι παραδεξαμένοις αὐτὴν καλῶς, οὕτως οὐδὲ ἡ τῆς Γραφῆς θειότης διατείνουσα εἰς πᾶσαν αὐτήν, διὰ τὸ μὴ καθ' ἑκάστην λέξιν δύνασθαι τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν παρίστασθαι τῇ κεχυρμένη λαμπρότητι τῶν δογμάτων ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονητῇ λέξει ἀποκειμένη. Il faut entendre λέξις au sens le plus large. Ce mot désigne souvent tout l'aspect historique et littéral de la Bible.

connaissance qu'en eut Origène dès sa jeunesse pose, elle aussi, un problème très différent. Il est facile de dépeindre quelques réactions vives comme celles qui l'opposèrent aussitôt aux marcionites. Plus subtile est l'influence exercée par une école peu définie, et qui évitait d'entrer en contraste avec la tradition.

Ses moyens de propagande étaient presque imperceptibles. Elle promettait une science supérieure, et la possession de la substance divine, sans qu'on eût à renoncer à la religion chrétienne, ni au Christ, ni à l'Évangile. L'existence de l'Église catholique assurait le recrutement des spirituels¹. Car le christianisme du vulgaire, celui de la foi et des œuvres, doit précéder l'état de perfection. Il faut être justifié, appartenir au corps du Christ et pratiquer le bien, avant d'atteindre le degré suprême². — Ce n'est pas que le simple chrétien se transforme vraiment en un spirituel. On se révèle gnostique plutôt qu'on ne le devient. L'élu portait déjà, cachée en lui, la semence de la vie supérieure. Il était sauvé par droit de naissance, et, sans le savoir, d'une autre race que les fidèles. Tel un prince qui ignore son sang royal,

1. K. MUELLER, *Beiträge zum Verständnis der Valentinianischen Gnosis* (Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1920), III, Die Kirche bei den Valentinianern, p. 200-203 : « Le travail de recrutement des valentiniens ne pouvait s'exercer hors de la grande Église, et ils ne pouvaient pas renoncer à elle, puisque le *psychique* devait en être issu » et p. 204, note 11. Ils appelaient les autres chrétiens « le vulgaire de l'Église », *communes* (καθολικοί) *ecclesiasticos*. Origène rappelle souvent que les hérétiques sont regardés comme des chrétiens : οἱ πεπιστευμένοι ὑπολαμβάνόμενοι, οἱ πιστοὶ νομιζόμενοι.

2. K. MUELLER, *Beiträge*, I, p. 203 : le spirituel naît de l'Église, et doit avancer par elle. II, p. 212 : il doit cultiver le germe par la foi et les bonnes œuvres. IV, p. 224, et p. 235, note 56 : il a besoin de l'enseignement commun : ψυχικά καὶ αἰσθητὰ παιδεύματα. Cf. *Excerpta*, 59; St., p. 126, l. 17 ss. On trouverait une attitude semblable dans certaines publications théosophiques de notre temps.

il partageait leur vie pendant la durée de l'éducation élémentaire. Mais la gnose survenait. Alors le germe portait ses fruits. L'initiation de l'école y suffisait, accompagnée parfois de quelques formules. On ne reniait pas le premier âge, mais on le dépassait. On conservait les mots et parfois les rites de l'Eglise ordinaire¹, mais ils prenaient un autre sens, beaucoup plus savant. Le Christ cédait la place au Fils. C'était le moment d'accéder à la vie et la Sagesse d'en-haut, en renonçant seulement à ce qu'avait d'obscur et d'imparfait la vie religieuse des simples fidèles.

Il semble qu'une telle propagande devait rencontrer peu d'obstacles, — moins qu'ailleurs à Alexandrie, où l'on était ambitieux de connaissances mystiques, et d'où Valentin lui-même était sorti. Or l'influence que son école a pu exercer sur le Didascalée, et en particulier sur Origène, est fort obscure. On affirme qu'il doit au maître gnostique des doctrines aussi importantes que la chute et la restauration des âmes². Mais les documents qui appuieraient ce jugement sont rares dans toutes les études historiques, et d'une portée trop faible, auprès de l'ampleur des doctrines.

1. Sur le *germe* et les *fruits*, cf. MUELLER, *Beiträge*, I, p. 179, et IV, p. 224. Les incantations valentiniennes employaient quelquefois la formule trinitaire. On a conservé une invocation baptismale de Marcus, contemporain de saint Irénée. Les valentiniens usaient d'incantations, d'après saint ÉPIPHANE, *c. Haer.*, 31, 7; *P. G.*, XLI, 488 « μηδὲ καμάτου ἐπιδοσμένους, ἢ μόνον τῆς γνώσεως καὶ τῶν ἐπιρρημάτων ».

2. E. de FAYE, *Origène*, III, *La doctrine*, p. 109 : « Est-il nécessaire d'insister sur ce que notre théologien doit aux théologiens gnostiques? Sans Valentin, comment expliquerait-on sa doctrine de la chute? On le verra, ce n'est pas le seul trait qu'il a emprunté aux hérétiques. Il faut avouer qu'il est piquant de constater qu'il leur est redevable de conceptions aussi importantes. Se rendait-il bien compte de ce qui nous paraît si évident? Est-ce par la lecture de leurs écrits ou est-ce parce que certaines de leurs

Récemment, on a pu appliquer aux cahiers de Clément la méthode plus précise de l'analyse des sources. On pensait ainsi rendre sa place à la pensée « des hérétiques chrétiens », dans le grand courant du développement dogmatique, en supposant qu'un accueil facile leur avait été réservé au Didascalée¹. Mais cette méthode, elle aussi, est limitée à quelques documents, tandis que les aspirations gnostiques, dans l'Église d'Alexandrie, débordent de toutes parts les filiations observées en deux ou trois endroits par la critique. Tel est le problème : l'impression première porte à croire que tout est semblable, et que les Alexandrins chrétiens sont des gnostiques comme les autres. Lorsqu'on veut saisir cette ressemblance, elle s'évanouit. L'enquête apporte quelques textes, quelques mots, une poussière de doctrines, trop légère comparée au vaste développement qu'il faudrait expliquer.

A la difficulté de la recherche s'ajoute un problème de psychologie. Peut-on comprendre que le Didascalée, malgré ses répugnances pour la pseudo-science des hétérodoxes, ait partagé quelques-unes de leurs ambitions ? Car on admet tout à la fois qu'Origène était hostile à la gnose, et qu'il n'a cessé de l'imiter. On écarte son témoignage comme celui d'un adversaire trop partial, quand on fait l'histoire de l'école valentinienne. Mais on fait intervenir le prestige de Valentin pour expliquer sa

doctrines étaient dans l'air qu'il les a adoptées ? Nul ne le sait ». Cependant les rapprochements précis sont peu nombreux (v. g. p. 78). Il en est de même dans le magistral ouvrage de WALTHER VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal* : cf. p. 99 (l'homme intérieur), p. 143 (l'entrée dans le Saint des Saints), p. 118, note 5 (la grandeur indicible de Dieu), et p. 119 (l'union mystique). Les mots cités, μέγεθος, ἀνάγκαις, κοινωνία, sont tous familiers au vocabulaire de Clément d'Alexandrie. Le livre VII des *Stromates*, est la source principale de la mystique d'Origène : cf. *supra*, chap III p. 92, 93.

1. W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, 1915, p. 270 et 271 : « tout cela finit par rejoindre le grand courant du développement de l'Église ».

pensée la plus intime. Il connut mal ses prédécesseurs gnostiques, dit-on, mais il subit inconsciemment leur influence, parce que leurs doctrines étaient « dans l'air ». La gnose aurait agi comme une ambiance irrésistible, comme une mode mal contenue par l'éducation première. Le complexe refoulé reparaîtrait chez le maître, en dissimulant ses origines.

Cependant les emprunts du Didascalée, pour la plus grande part, ne sont pas semblables à des réminiscences. Tout est lucide dans une citation choisie, dans une discussion acceptée, dans une opinion à demi approuvée, dont on s'inspire pour la dépasser. C'est ainsi qu'Origène se sert de la gnose sans lui céder.

On pourrait supposer qu'une forme du valentinisme était déjà acclimatée au Didascalée au temps où Clément et Origène y enseignèrent. Ils l'auraient reçue de Pantène, avec la tradition de l'école¹. Mais ce serait seulement reculer la difficulté. Car on sait peu de chose de Pantène. On imagine le reste, en supposant que les doctrines les plus étranges sont aussi les plus anciennes. Mais il n'est pas certain que les origines d'un mouvement ou d'une école soient toujours informes, et plus sensibles aux influences du dehors. L'histoire montre des choes initiaux qui sont mieux déterminés que leurs développements. Clément est plus fidèle à l'orthodoxie que son successeur, et tout invite à penser qu'Origène lui-même commença par un enseignement traditionnel, avant de concevoir les traits les plus accusés, les plus « gnostiques », de son système. Au Didascalée, la gnose n'est pas native, elle est apprise.

1. W. BOUSSER, *op. cit.*, p. 157-270. L'attribution de certains fragments des *Eclogae* à Pantène reste très incertaine. Il est au contraire vraisemblable qu'Origène doit beaucoup à Pantène, et que celui-ci eut des doctrines assez voisines du néo-pythagorisme. Cf. BOUSSER, *op. cit.*, p. 198.

Son influence fait partie d'un plus vaste problème. On expliquerait aisément *les ressemblances générales* et les *emprunts littéraires* si l'on admettait qu'il existe à chaque époque une *philosophie commune*, ce qu'on appelle parfois une mentalité¹. Il se crée dans les difficultés un ensemble d'habitudes et de perspectives qu'on retrouve partout, depuis le plus pauvre effort de réflexion, encore tout guidé par des impressions sensibles et confuses, jusqu'aux systèmes, où se cachent toujours vives, parfois exigeantes, les grandes émotions du moment. Et le privilège du penseur est de saisir l'inquiétude de son temps.

C'est pourquoi on retrouve, dans la philosophie et dans la gnose du II^e siècle, partout le même Platonisme, partout le même Pythagorisme. Il y avait au temps d'Origène une mentalité, et on ne pouvait, dès que l'on faisait œuvre de philosophe, éviter certains problèmes.

La gnose valentinienne présentait cette mentalité sous un aspect plus religieux, en s'appuyant sur les Écritures. Origène la rencontra en méditant. Il en retint quelque chose, dans la perspective de son système. Il emprunta aux gnostiques, parce qu'il était devenu philosophe, et seulement dans la mesure où la gnose était une philosophie du monde et de l'âme. Sa doctrine a les faiblesses du néo-platonisme, elle n'offre aucun des excès de Valentin ou d'Héracléon. Dans le *Traité des Principes* et

1. On peut trouver une observation assez semblable dans l'ouvrage très important de J. GUIRTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Introduction, p. XII s. : « Nous appelons de ce nom cette pensée antérieure à la pensée, cet humus mental où l'idée la plus personnelle doit de force s'enraciner... en un mot l'ensemble de ces assumptions implicites, qui nous sont imposées par notre milieu et qui règlent nos jugements. De tels principes sont difficiles à découvrir. C'est qu'ils ne sont jamais exprimés qu'à la dérobée. N'étant jamais avoués, ils ne sont pas un objet de dispute entre les écoles et souvent, à une même époque, les parties extrêmes les admettent également. »

dans les deux premiers livres du *Commentaire de saint Jean*, qui sont pleins de ses idées, et fort inspirés aussi par le mouvement gnostique, la pensée, qu'on l'approuve ou qu'on la blâme, dépasse toujours les emprunts qui la rapprochent du valentinisme.

Il est facile d'en donner quelques exemples, On les empruntera aux doctrines communes à Origène et à la gnose valentinienne dont les fragments sont conservés dans les *Extraits de Théodote*. Elles se rapportent à la déchéance de l'univers et, à l'ascension des âmes.

Héracléon enseignait que « le monde est un désert où n'habitent que des bêtes sauvages¹ ». L'âme y est égarée, souillée par son union impure avec la matière. L'épisode de la Samaritaine au puits de Jacob devient, pour symboliser ce pessimisme, un roman à thèse, le plus ancien roman de l'honnête courtisane. Le sentiment du péché se réduit à un aveu confus et subtil. La femme demande à Jésus où il faut adorer. « Comme elle ne veut ni mentir, ni confesser ouvertement sa honte, elle l'interroge. Elle laisse entendre ainsi le motif de sa prostitution. C'est l'ignorance de Dieu qui l'a fait négliger l'adoration de Dieu, et toutes les obligations de sa propre vie² ». Ainsi elle a conscience de sa déchéance, elle vient de sortir de la cité terrestre, sa vie n'est pas perdue. Mais elle ignore où est son véritable époux.

Les Valentiniens que connaît Clément d'Alexandrie

1. *Com. in Joh.*, XIII, 16; *P. G.*, XIV, 421; *Pr.* p. 239, l. 32 ss.; BROOKE, frag. 20. Le monde est le réceptacle de la matière, dont le démon fait partie : ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων. La citation est littérale, comme l'indique le mot φησίν.

2. *Ibid.*, XIII, 15; *P. G.*, XIV, 421; *Pr.* p. 239, l. 7 ss.; BROOKE, frag. 18 : μετὰ δὲ ταῦτα ἐπαινεῖ (ὁ Ἡρακλέων) ὡς προπόντως τῇ αὐτῆς φύσει ποιήσασαν τὴν Σαμαρεῖτιν, καὶ μῆτε ψευσαμένην μῆτε ἄντικρυς ὁμολογήσασαν τὴν ἑαυτῆς αἰσχρημοσύνην.

ont l'imagination moins sombre et plus vaste. Ils aperçoivent dans l'univers lui-même des aspirations cachées, qui contiennent obscurément du divin et qui espèrent. Leur romantisme est plus semblable au rêve de la *Sehnsucht* qu'au poème de la passion réhabilitée. L'artisan de ce bas monde n'est pas mauvais, et il lui arrive de prendre soin de l'Église. Mais son art est peu conscient. C'est pourquoi l'œuvre « a été asservie à la vanité ». « Il n'a pas connu la Sagesse qui agissait par son intermédiaire, et il a attribué cette œuvre à sa propre puissance¹ ». C'était un écho de l'*Épître aux Romains*, interprétée avec l'à-peu-près habituel aux gnostiques². L'Apôtre avait voulu, selon cette exégèse, rappeler la déchéance du monde et annoncer sa restauration, en disant que « la création a été asservie à la vanité, non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, avec l'espoir qu'elle aussi sera affranchie ».

1. *Excerpta*, 49, 1 et 2; *Str.*, p. 123, l. 5 : ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐγίνωσκεν τὴν δι' αὐτοῦ ἐνεργοῦσαν, οἰόμενος ἰδίᾳ δυνάμει δημιουργεῖν φιλεργὸς ὢν φύσει, διὰ τοῦτο εἶπεν ὁ ἀπόστολος, ὑπετάγη τῇ ματαιότητι τοῦ κόσμου, οὐχ ἑκὼν, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι καὶ αὐτὸς ἐλευθερωθήσεται, ὅταν συλλέγη τὰ σπέρματα τοῦ Θεοῦ. Cf. 53, 1-5; 124, l. 1-6 ss. — 79, 1; p. 131, l. 20 s. (cf. *Rom.*, 8, 29).

Sur les deux traditions valentiniennes, cf. K. MUELLER, *Beiträge*, IV, p. 206 ss. et notes, p. 230 et 231. La doctrine des *Excerpta* s'apparente aux documents de l'école orientale conservés dans le texte du *Contra Haereses*. Au contraire il y a des divergences importantes entre les *Excerpta* et la doctrine d'Héracléon. Cf. Ch. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 58, note 1, et WERNER FÖRSTER, *Von Valentin zu Heracleon*, p. 85-91. Le valentinisme alexandrin insiste sur la procession intellectuelle, sur le rôle de la sagesse en ce monde, sur les étapes mystiques et l'ogdoade. Il est plus intérieur, plus philosophique, plus riche en citations de l'Écriture.

Avec moins de vraisemblance, WERNER FÖRSTER regarde la doctrine des *Excerpta* comme une gnose intermédiaire entre les deux grandes écoles, occidentale et orientale, p. 101.

2. *Com. in Joh.*, XIII, 15; *P. G.*, XIV, 421; *Pr.* p. 239, l. 19 s. : ἀλλ' ἔοικε ταῦτα ὡς ἔτυχεν ἐσχεδιαζέσθαι.

Le mythe de la déchéance se retrouve chez Origène, autour des paroles de saint Paul, au premier livre du *Traité des Principes*. Cette partie a pour sujet *la diminution et la chute*¹. Après avoir considéré la nature divine, source de l'être, de la raison et de la sainteté, il importe de savoir comment les êtres raisonnables y participent, et comment l'unité de l'intelligence suprême est au principe d'un univers composé d'êtres multiples et inégaux. Il n'y a rien en Dieu qui puisse déchoir, rien dans le Verbe qui se divise², rien dans les êtres raisonnables qui soit voué au mal. L'ignorance religieuse et le trouble des décisions morales sont la conséquence des défaillances volontaires³. Le péché n'offre pas ce troublant aspect de fatalité, de souillure et de honte, dont on ne pouvait dire à quel remède il faisait appel, et qui éveillait l'indulgence facile en même temps qu'un pessimisme universel. L'âme peut se restaurer et se guérir. C'est pourquoi la servitude des êtres raisonnables se concilie avec la liturgie splendide qu'ils rendent à leur auteur. L'univers est un accord de volontés libres qui accomplissent l'ordre et la perfection totale, en aspirant à retourner à la Sagesse qui les

1. *De Princ.*, I, vii; K. p. 92, l. 16 ss.

2. Le Verbe, selon une tradition valentinienne, se transplantait en partie ici-bas : cf. *Excerpta*, 33, 2; St., p. 117, l. 23. Origène connaissait cette doctrine, et il l'a rappelée sans l'adopter, *Com. in Psalm.*, I, 3; *P. G.*, XII. 1088 : ἡ γὰρ ἑρριζωκὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἐπ' εὐεργεσίᾳ πολλῶν μεταρρύτεται..., οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Πατρὶ (ἔστι γάρ), ἀλλ' ὅτι παρ' ἑτέροις γεγένηται.

3. *Com. in Joh.*, XIII, 15; *P. G.*, XIV, 421; BROOKE, 19; PR. 239 : ἄγνοϊαν αἰτίαν γεγονέναι ἐπὶ τῶν πλημμελημάτων καὶ τῆς κατὰ Θεὸν λατρείας. Les Gentils ont perdu par leurs manquements le vrai culte de Dieu. Alors seulement l'ignorance est survenue. Saint Grégoire de Nazianze fait une autre hypothèse : l'esprit, qui a peine à concevoir l'incorporel, se tourne comme par un pis aller vers le sensible; et de là naît l'idolâtrie, *Discours Théologique*, I; *P. G.*, XXXVI, 44. Sur la notion de πλημμέλημα dans la déchéance originelle, cf. *De Principiis*, III, I, 17; K. p. 226, l. 12 : εἰς τὴν ἀρετὴν ἐπλημμέλησαν καταλιπόντες αὐτήν.

anime, à s'achever dans le Verbe qui les illumine diversement de son unique dessein¹.

Par dessus les gnoses, la méditation rejoint les commentaires philosophiques du II^e siècle. La solution chrétienne se cherche dans un néo-platonisme qui commence.

Au mythe de la chute répondait un mythe de l'ascension. Il appartenait à l'eschatologie. Il n'y avait pas de retour périodique des âmes dans les doctrines religieuses les plus répandues à Alexandrie. Mais on imaginait un progrès céleste composé de plusieurs étapes, où des initiateurs, en se relayant, transmettaient les secrets de la gnose. On le présentait tour à tour sous les formes les plus matérielles et les plus intellectuelles. On racontait que les fidèles brilleraient d'abord dans le soleil, avec les anges qui escortent cet astre; ils atteindraient ensuite la première demeure, laissant chaque fois la place à leurs disciples, qui les suivraient jusqu'au terme. Ou bien les anges interviendraient auprès des âmes. Ils les instruiroient pendant mille ans, puis, ayant achevé leur tâche, ils les laisseraient initier les nouveaux-venus, et passeraient eux-mêmes au rang des archanges. Ces mythes se plaçaient les uns à la fin des temps, les autres à la fin d'une vie².

La doctrine valentinienne attribuée à Théodote, et qui forme la partie centrale des *Extraits*, sans renoncer aux étapes célestes ni aux leçons des anges, se tenait plus près du dogme chrétien. Elle prenait pour thème de l'eschatologie le Christ glorifié. Son âme entraînait dans le ciel, à droite du Démon, Elle y entraînait à sa suite

1. V. g. *De Princ.*, I, vii, 5; K. p. 93, l. 2 ss. — II, i; K. p. 106 ss.

2. *Eclogae*, 56, 6; ST., p. 153, l. 19 ss. — *Ibid.*, 57; ST., p. 153, l. 25 ss. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 34 et 35. Sur le mythe cyclique et le mythe eschatologique, cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 56 ss.

l'élite qui forme son corps, l'Église spirituelle, la semence d'en-haut cachée dans le monde. Toutes ces âmes progressaient avec le Christ historique à travers les sept cieux jusqu'au repos. La restauration finale achevait cette restauration individuelle, comme la dernière phase de l'initiation. Les spirituels, à la consommation des temps, devaient déposer leurs âmes. Les élus de moindre rang les rejoindraient au banquet de l'époux, au delà des cieux inférieurs¹. Ce progrès était illustré par une image empruntée au rituel du Lévitique, qui avait donné à Philon quelques unes de ses plus célèbres allégories. « Alors Aaron entrera dans la tente de réunion; il quittera ses vêtements de lin, qu'il avait revêtus pour entrer dans le sanctuaire, et il les déposera ».

Parmi ces ornements, il laisse le phylactère d'or, symbole de l'âme sensible, du cœur où est inscrit le nom sacré. C'est ainsi que l'élu progresse dans le monde intelligible, au delà du sacrifice et des prières humaines offertes par les anges. Par une série de dépouillements et de métamorphoses, l'âme s'unit au Verbe et s'assimile à lui, à tel point qu'il lui donne la science parfaite, et qu'il devient en elle principe d'animation et d'opération. Telle est l'entrée du grand prêtre dans la plénitude².

Ces initiations successives plaisaient aux Alexandrins, habiles à décrire la conquête du mystère et la restauration spirituelle du monde. Au début de son enseignement, Origène se représentait quelquefois l'âme du Christ transplantée en Paradis, et les élus qui s'approcheraient

1. *Excerpta*, 63; ST., p. 128, l. 9 ss. Cf. *Ibid.*, 57, 58; ST., p. 126, l. 8 ss. : ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ... ἐχόντων τὰς ψυχάς, τὰ ἐνδύματα, ἄχρι συντελείας.

2. *Excerpta*, 27; ST., p. 115, l. 22 ss. : γυμνὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἐν δυνάμει τοῦ συνειδότος, οἷον σῶμα τῆς δυνάμεως γενομένη, μεταβαίνει εἰς τὰ πνευματικά, λογικὴ τῷ ὄντι καὶ ἀρχιερατικὴ γενομένη, ὡς ἂν ἐμψυχουμένη ὡς εἶπετ' ὑπὸ τοῦ Λόγου προσεχῶς ᾗδῃ.

d'elle peu à peu par la contemplation. Et pour lui, c'est la contemplation qui importe¹. Quand il faudra décrire les étapes mystiques, il ne s'inspirera pas des visions hiératiques où se complaisaient les valentiniens de son temps. Car il n'aime point ces mythes, dont le style spongieux, mêlant les mots grecs aux mots sémitiques, est plein d'un vinaigre intellectuel, offert au Christ en dérision². Il est plus avide de science que de purification ou d'immutabilité, et c'est aux pythagoriciens qu'il demande de lui décrire l'échelle du Paradis. Il rêve à la joie d'apprendre avec les élus la raison des choses particulières, les causes des quatre sphères inférieures et de la sphère des fixes. Il connaîtrait un jour les espaces qui les entourent de leur immensité, il saisirait la vérité. Rêverie d'un savant, et sans conséquence, quand elle est différée jusqu'à la fin des temps. Le progrès mystique s'accorde avec l'harmonie des nombres et des sphères. Mais il dépend tout entier de l'attention et de la pureté³.

1. *Com. in Psalm.*, I, 3; *P. G.*, XII, 1088, 1089 : ἡ ψυχὴ τοῦ Σωτῆρος, ἣν ἔλαβεν, ἐντεῦθεν μεταπεφυτευμένη ἐπὶ τὸ παράδεισον... Μεταφύτευται δὲ ἐκεῖ, ἵνα οἱ ἄξιοι σὺν Χριστῷ εἶναι φωτίζωνται ὑπ' αὐτοῦ τῷ τῆς γνώσεως φωτισμῷ, προκόπτοντες ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ, κατὰ τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ.

2. *Com. Mt.*, Ser. 137; *P. G.*, XIII, 1787 : ex quibusdam auditionibus sive ethnicorum verborum, sive barbaricorum sermonum congregantes, et facientes narrationem quasi spongiam quamdam, adimplentes eam non de verbo potabili, neque vino lactificante cor hominis, neque de aqua refectionis, sed de aliquo contrario, et nocivo, et non potabili aceto intelligibili.

3. Les deux textes principaux se correspondent. Toutefois le second exposé est plus prudent et plus sobre. *De Princ.*, II, XI, 6; K. p. 190, l. 1 ss. (cf. II, III, 6; K. p. 123, l. 1 ss.). *Com. in Joh.*, XIII, 40-43; *P. G.*, XIV, 469, 473, 476; Pr., p. 265, l. 33 ss. Ces derniers passages donnent très exactement l'équivalent grec de la traduction de Rufin. Il est facile de reconstituer ainsi les principales expressions du texte original du *Traité des Principes*. Sur le caractère néo-pythagoricien de ces ascensions célestes, cf. P. COLLOMP, *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-clémentines*, *Revue de Philologie*, 37, 1913, p. 34 ss., et BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb*, p. 183, 184.

IV. — LE PROGRÈS SPIRITUEL.

Laissons donc à son mystère l'échelle du Paradis. Ce sont les échelons du progrès intérieur qui importent. Un chrétien ne pouvait retenir de la crise gnostique d'autre sujet de méditation. Qu'est-ce que le progrès spirituel? Ce mot parlait d'initiation supérieure au valentinien d'Alexandrie; il parle de perfection chrétienne au maître du Didascalée.

Le valentinien ne s'en souciait point, parce qu'il lui suffisait d'un seul détachement pour transformer son âme, dont la puissance intime devenait l'organe du Seigneur. Selon Clément lui-même, la continuité de l'activité intellectuelle créait une sorte de vie divine subsistante, un état immuable dans la charité¹. Au problème du progrès, les religions de ce temps répondaient en décrivant la permanence, l'apathie, la vie d'initié, où ne pouvait plus se produire qu'une ascension nécessaire et tout extérieure.

Mais voici un gnostique chrétien qui n'a pas l'assurance naïve d'un nouveau converti. Né dans le christianisme, il s'est formé par l'épreuve de la persécution et de l'ascèse. Il a connu le risque des instants de défaillance, des apostasies en apparence légères, où peut commencer la déchéance des natures les plus élevées. En même temps Origène devenait un savant, d'une science acquise sans maître. Comme ceux qui s'instruisent par eux-mêmes, il avait le sentiment de se nourrir et de croître librement. Les Psaumes, la Genèse, les Proverbes lui ouvraient la science des principes, au seuil de laquelle Clément s'était arrêté. Il s'initiait à la Sagesse du Dieu et Père de toutes choses. Il lisait la Bible, selon son expression, comme celui qui n'a pas encore une pleine connaissance. La

1. Cf. *supra*, ch. III, p. 94, 95.

gnose devenait pour lui un effort qui fait comprendre, une ascèse intellectuelle dont les étapes sont des épreuves : connaître, puis pénétrer, enfin voir, ce qui est même chose que comprendre, et introduit dans la contemplation. L'union ne vient qu'ensuite. Au premier abord le valentinisme choqua moins ce mystique par ses imaginations bizarres que par le repos en Dieu qu'il promettait si vite et si facilement.

Parce que le progrès est une ascèse, il a pour condition la liberté. Il n'y a point de germe qui doive produire nécessairement la gnose, aucune science qui surabonde en contemplation sans un commerce prolongé avec la vérité, aucune vie religieuse assurée d'avance du salut. La liberté consiste à développer, par une attention soutenue, les moyens de contempler le Bien que nous avons reçus. La continuité de l'attention écarte le péché, qui est principalement une négligence, et elle accroît la capacité de recevoir la science du Bien. Le sens spirituel s'affine, par une véritable transformation qui ne se réduit ni à un dépouillement ni à une métamorphose.

Car un tel progrès est très différent de l'évolution d'une nature dont toute l'histoire jusqu'au développement ultime est déjà inscrite dans le germe. Il ne ressemble pas davantage à la détermination d'un sujet dont la nature contiendrait également des virtualités contraires, la mort et la vie, jusqu'au moment où elle serait tirée de cet état indifférent par une brusque transmutation, qui l'assimilerait au monde spirituel¹. Le progrès de

1. *Com. in Joh.*, XIII, 59; *P. G.*, XIV, 516; *Pr.*, p. 291, l. 34, et p. 293, l. 17 ss.; Brooke, frag. 40, p. 92 ss. et notes : καὶ οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσιν πρὸς σωτηρίαν... ὅμοιον γὰρ τοῦτο τῷ λέγειν μεταβάλλειν τι ἀπὸ σώματος εἰς ἀσώματον, ὡς ὑποκειμένου τινὸς κοινοῦ τῆς τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων φύσεως, ὅπερ μένει ὥσπερ μένειν φασὶ τὸ ὑλικόν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, τῶν ποιότητων μεταβαλλουσῶν εἰς ἀφθαρσίαν. Il n'y a aucune transmutation qui puisse

l'âme ne peut être que continu et volontaire, continu parce qu'il est volontaire. Il permet à l'intelligence de redevenir pleinement elle-même, et de se retrouver telle que le Père l'a faite au commencement. L'amour, la recherche et l'élan intérieur la restaurent peu à peu dans son véritable état.

Dans les sectes, on avait toujours dépeint le progrès spirituel sous la forme d'un détachement ou d'une purification. On avait cru l'assurer, en dépouillant le moi profond des moi superficiels et inférieurs. Origène essaiera le premier d'expliquer la *transformation religieuse* d'une âme.

Ce ne sera point au Didascalée qu'il décrira les passages les plus délicats de ce développement. Dans le *Traité des Principes*, il veut seulement opposer deux digues à l'infiltration de la gnose, en se faisant le défenseur de la liberté et de l'ascèse intellectuelle. Il est encore loin d'apercevoir les applications de sa doctrine, ce qu'est le progrès du chrétien dans l'expérience mystique, dans la foi, dans la méditation de l'Évangile, dans la sainteté¹. Il ne connaît encore que son École. Comme Clément, et plus encore que lui, il la confond avec l'Église. La vie religieuse lui apparaît comme une suite d'enseignements. Il lui demande la joie indicible de comprendre, l'apaisement de son ardente curiosité, des pensées toujours plus élevées. Le vrai progrès pour lui, c'est le progrès de la

donner à un être une nature contraire à celle qu'il a reçue du créateur. Cf. *Com. in Cant.*, II; BAEHRENS (8), p. 148, I. 2.

1. Le progrès dans la foi : *Com. in Joh.*, XX, 27; *P. G.*, XIV, 648; PR., p. 372, l. 21 ss. Cf. WALTER VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 80 ss. Le progrès dans la méditation de Jésus crucifié *Com. in Mt.*, XII 17-20; *P. G.*, XIII. 1021-1028. Le progrès dans la vie mystique, v. g. *Com. in Joh.*, XIII, 3; *P. G.*, XIV, 404; PR., p. 228, l. 21 ss. Le progrès dans la sainteté et les vertus : *Com. in Mt.*, XVII, 8; *P. G.*, XIII, 1501, 1502.

science. C'est pourquoi il le décrit par son objet beaucoup plus que par son mode ou sa source. Il y a des mystères que les spirituels comprennent et que les simples ignorent, des doctrines supérieures, et une religion plus raisonnable que celle du vulgaire.

Ainsi la méditation chrétienne se trouve divisée en deux degrés qui sont plus conformes à l'esprit de l'École qu'à la croyance et à l'usage de l'Eglise. On les trouve chez les valentiniens; on les trouve à vrai dire dans la mentalité commune à toutes les doctrines de ce temps. Cette division reproduisait la distinction qu'un platonisme sommaire faisait entre le sensible et l'intelligible. Mais comme le christianisme reposait sur des faits sensibles, la vie et la mort de Jésus, il courait un grand danger. Les valentiniens confinaient le Fils unique ou Vérité dans la plénitude divine, et racontaient séparément l'œuvre du Christ historique¹.

Origène ne voulait point être gnostique. Mais il philosophait comme les autres. Il distinguait l'Évangile sensible et l'Évangile spirituel. La prédication élémentaire qui annonce Jésus fait homme et crucifié ne pouvait suffire à l'ami de la Sagesse. C'était le catéchisme des Corinthiens, gens simples et grossiers. On devait aller plus loin².

Le gnostique divisait la divinité. Au Didascalée, on divisait seulement la méthode qui conduisait à la connaissance de Dieu. Origène crut le faire sans danger, en proposant une hiérarchie des *concepts* théologiques. Il

1. Sur le Christ psychique, cf. *Excerpta*, 62, 1; *Str.*, p. 128, l. 1. Il est quelquefois subordonné à la Sagesse : *Ibid.*, 45, 47; p. 121. Il est le justicier des chrétiens ordinaires, *Eclogae prophetae*; *Str.*, 40, p. 168, l. 26, et *Com. in Joh.*, I, 40; *P. G.*, XIV, 92; *Pr.*, p. 45, l. 1.

2. *Com. in Joh.*, I, 9; *P. G.*, XIV, 37; *Pr.*, [p. 13, l. 3. *Ibid.*, II, 3; *P. G.*, XIV, 113; *Pr.*, p. 56 et 57.

entendait par là les vues progressives que donne l'Écriture sur la nature divine, ses attributs et ses pouvoirs. On pouvait mettre en ordre les titres donnés au Christ par Jean, ou Paul ou les prophètes. Les *noms divins* sur lesquels Philon, puis Clément avaient fondé leur théologie deviendraient, sous le mot nouveau de *concept*, les degrés d'une méditation qui s'élèverait des aspects multiples et contingents de l'action divine jusqu'aux attributs éternels. Cette ascension serait divisée en deux étapes : on y distinguerait les degrés du Sauveur et les degrés du Fils Unique, les uns propres à l'économie du salut, les autres à la nature divine¹.

Au premier ordre appartiennent des appellations telles que *lumière*, *propitiation*, *pasteur*. Si les hommes n'avaient pas été obscurcis par le mal, le Sauveur ne se serait pas fait lumière dans les ténèbres. Si Adam n'avait pas défailli et perdu l'incorruptibilité, le Christ ne serait sans doute pas mort à cause du péché. Au contraire, des attributs tels que la *Vérité* et la *Sagesse*, peut-être le *Verbe*, la *Justice* et la *Vie*, ne sont pas contingents, « ils demeurent² ». On passe de l'ordre infé-

1. *Com. in Joh.*, XIX, 1; *P. G.*, XIV, 536; *Pr.*, 305, l. 17 : καὶ τάχα γε ὡς περ κατὰ τὸν ναὸν ἀναβαθμοὶ τινες ἦσαν, δι' ὧν εἰσῆιτι τις εἰς τὰ Ἁγία τῶν ἁγίων, οὕτως οἱ πάντες ἡμῶν ἀναβαθμοὶ ὁ Μονογενὴς ἔστιν τοῦ Θεοῦ· καὶ ὡς περ τῶν ἀναβαθμῶν ὁ μὲν ἔστιν πρῶτος ἐπὶ τὰ κάτω, ὁ δὲ τούτου ἀνωτέρω, καὶ οὕτως ἐφεξῆς μέχρι τοῦ ἀνωτάτω, οὕτως οἱ μὲν πάντες εἰσὶν ἀναβαθμοὶ ὁ Σωτὴρ.

2. *Com. in Joh.*, I, 22; *P. G.*, XIV, 56, 57, 60; *Pr.*, p. 25, l. 14 ss. : τέτρα γὰρ Σοφία ἔμενε μόνον, ἥ καὶ Λόγος, ἥ καὶ Ζωή, πάντως δὲ καὶ Ἀλήθεια· οὐ μὴν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ἕσα δι' ἡμᾶς προσεβλήθη. On trouve diverses énumérations des *concepts théologiques* dans le commentaire alexandrin de IV^e Évangile (tomes I et II). — *Com. in Joh.*, I, 11, liste johannique : vie, lumière, vérité, voie, résurrection, porte ; liste paulinienne, I *Cor.*, I, 20 : justice, sanctification, rédemption. — *Com. in Joh.*, I, 22 ; attributs absolus, sagesse, verbe, vie, vérité absolue ; notions contingentes, pasteur, rédemption, etc. — *Com. in Joh.*, II, 8 ; attributs absolus : vérité, sagesse, lumière ; attributs participés : vie, lumière, contenant la sagesse et la vérité. Sur

rieur à l'ordre supérieur par la médiation du Verbe, par ce grand-prêtre que Clément mettait déjà au sommet du monde visible. Car le Verbe est, en un sens, la raison à laquelle participe quiconque a dépassé l'enfance. En un autre sens, on l'appelle le Verbe-Dieu, qui est près du Père, et dont Jean a vu la gloire, le Fils unique qui, dans l'ordre surnaturel communique la perfection aux saints. Sa révélation et son sacrifice intercèdent entre la raison mêlée qui est dans le monde et le divin immuable. Quand l'Agneau a ôté notre péché, nous pouvons être nourris de la vie éternelle¹.

Ces aspects du Christ n'étaient donnés que comme des vues de l'esprit. Assurément ils étaient loin de représenter les *puissances* divines, familières à Philon et dont Clément gardait encore quelques traits². Mais il aurait été difficile de nier que plusieurs de ces degrés avaient un fondement réel. Le sensible n'était-il pas réellement distinct de l'intelligence, le contingent du nécessaire? Les contemporains d'Origène lui reprochèrent d'enseigner l'existence de deux Christs³. Et l'inévitable, c'est que Jésus

les listes ultérieures, cf. Ch. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 209 et 210.

1. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XXV, 96 et 97; *PR.*, p. 47, l. 15 ss. Sur la notion de verbe, cf. *infra*, ch. VII, et ch. X.

2. Cf. Ch. BIGG, *op. cit.*, p. 97-106 : Clément emprunte les attributs absolus à Philon : nom, face, maison de Dieu. Il cherche à fonder la procession du Verbe sur l'idée de *puissance*, plutôt que sur l'idée de *sagesse*. Origène le suit dans la première liste des notions inférieures ou contingentes : médecin, pasteur, rédemption. Comme Clément, il place la médiation du sacerdoce et du sacrifice entre le sensible et l'intelligible, v. g. cf. *Strom.*, VII, II; *St.* (3), p. 8, l. 16 ss.; HORT, p. 16, l. 5 et 6. Il ajoute de nombreux noms divins dans la liste des notions inférieures, *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 96; *PR.*, p. 47, l. 15 ss. Enfin il considère toujours les degrés dans le Médiateur unique. Les hiérarchies angéliques ne sont pas des intermédiaires entre l'âme et Dieu.

3. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du de Principiis d'Origène*, p. 21.

de Nazareth finissait par s'effacer derrière le Verbe pré-existant. L'intelligible absorbait l'histoire au profit de la gnose, mais non pour le bien de la religion. Car le résultat fut de la séparer de la vie, et de la cacher dans le sanctuaire.

A son tour, le sensible nuisait à l'intelligible. On plaçait dans une même suite des concepts tels que le Bon Pasteur, la Lumière, et la Sagesse. Les uns étaient des essences, les autres des aspects historiques du Sauveur. On les confondait d'autant plus volontiers que la tradition alexandrine considérait tous les attributs de Dieu comme des manifestations qui le rattachent au monde, comme des intermédiaires jetés entre sa transcendance et les choses imparfaites. Une divinité dégradée, sous l'aspect d'une multitude de puissances, s'interposait, pour relier l'âme au principe. Médiation qui n'est plus celle de l'Homme-Dieu, venu à un moment de l'histoire, mais celle d'un Dieu inférieur chargé de communiquer l'être et la vérité à une hiérarchie d'esprits, dont il n'est que le premier et le plus parfait¹.

Enfin, l'ordre logique que l'on établissait entre les concepts les plus élevés n'entraînait-il pas dans le monde intelligible une procession d'essences? Dans ses premiers écrits, Origène voyait siéger la Vie à droite de la Sagesse. La Vie s'irradiait elle-même dans la lumière de la Vérité, qu'on appelle aussi le Monogène². Le Prologue du IV^e Évangile risquait de se développer en une série d'hypo-

1. Cette tendance se manifeste dans *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 104; *Pr.*, p. 51, l. 19 ss. Le Verbe a une hypostase, puisqu'il est la première des personnes raisonnables, de même qu'il est éminemment une puissance, au sommet des vivants divins. Sur la notion de δόξα, cf. K. MUELLER, *Beiträge, op. cit.*, I, p. 188.

2. *Com. in Psalm.*, xxii, 6; *P. G.*, XII, 1264, 1265 : μήκος γὰρ χρόνου, καὶ ἔτι ζωῆς, ἐν δεξιᾷ τῆς σοφίας ἡμέραι δὲ ζωῆς φωτισμοί εἰσι διάφοροι τῆς ἀληθείας. Ces concepts théologiques ne se trouvent pas dans les documents valentiniens des *Excerpta*. Ils peuvent être

tases, qui seraient engendrées comme les entités des mythes valentiniens, avec cette réserve qu'on passerait sous silence le roman de cette généalogie.

La gnose d'Alexandrie avait toujours fait place à un autre mode d'émanation que la fable grossière des couples successifs. Elle fondait la première procession sur l'acte où l'intelligence se saisit elle-même, qu'on appelait *réflexion*. Dieu réfléchit à lui-même et de cette connaissance ineffable dérive une pensée qui, en s'exprimant de diverses manières, prend les noms de Fils, de Vérité, de Science¹.

Origène s'arrêta avant de pousser jusqu'à ces conséquences la théorie des attributs divins. Il ne connaissait d'autre procession que celle du Verbe. Et la manière dont il la représente n'est point valentinienne. Parmi les noms divins, il apercevait des différences de dignité, mais non une hiérarchie réelle. Tous les attributs nécessaires se trouvent au même titre dans la divinité. Ils appartiennent au Père absolument, et au Fils, en tant qu'il y fait participer les êtres imparfaits. Vie, lumière, vérité, autant d'aspects du divin que l'on doit méditer en ordre², mais qui ne forment pas une « chaîne aimantée » entre le ciel et nous.

Pour le voir et le dire clairement, il fallait dissiper la confusion créée par une idée étrangère au christianisme. Le progrès du fidèle n'allait point du sensible à l'intelligible, ni du contingent au nécessaire, comme celui que proposaient les philosophies et les sectes. Qu'y avait-il de plus sensible que la médiation de Jésus, ce Dieu sen-

empruntés à l'une des théologies auxquelles un texte fait allusion : *Com. in Joh.*, frag. ; II PREUSCHEN, p. 485, διὸ καὶ Σοφία καὶ Ἀλήθεια ἐν ταῖς θεολογίαις (ὁ Λόγος) ὀνομάζεται.

1. *Excerpta*, 7 ; St., p. 108, l. 1 s. Cf. K. MUELLER, *Beiträge*, IV, p. 231.

2. *Com. in Joh.*, II, 19 ; P. G., XIV, 156, 157 ; Pr. p. 81, l. 1. Ce passage contient une discussion contre les valentiniens : πρὸς δὲ τοὺς περὶ αἰώνων ἀναπλάσαντας ἐν συζυγίαις μυθολογίαν...

sible au cœur, qui porte nos misères, et meurt pour nous ? La révélation du Père par le Fils unique n'était-elle pas aussi un fait contingent, Jésus né à Bethléem sous Tibère — bien qu'il menât jusqu'à l'intimité de la nature divine¹ ?

La distinction des deux ordres doit s'effacer. L'avancement spirituel ne se confond pas avec la méthode qui mène du sensible à l'intelligible. Si le christianisme n'était qu'un mythe comme les récits platoniciens, on pourrait en oublier l'histoire, après en avoir recueilli le sens. Mais il est la recherche d'une personne. « Chercher Jésus, c'est aussi chercher le Verbe, et la Sagesse, et la Justice, et la Vérité, et la puissance de Dieu, qui à elles toutes sont le Christ² ». Les degrés se succéderont simplement comme des sciences classées selon leur importance, ou mieux, comme des sujets de méditation adaptés au progrès du croyant, des manières nouvelles de connaître la richesse inépuisable d'un même objet, des courants toujours plus abondants et plus proches du jaillissement où sourd la vie éternelle. Origène énumère quelques-unes de ces considérations : le vrai pain, la vraie vigne, l'agneau de Dieu. A mesure que l'âme devient plus capable, la connaissance se fait plus directe, et ainsi plus réelle et plus efficace. « Car le Verbe de Dieu est tout cela selon les âmes, à la mesure et au désir de celui qui y participe, comme la manne qui ne changeait pas, mais dont la saveur dépendait du désir de chacun³. » Travail de transformation, travail d'amour, où le chrétien mesure son progrès.

1. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 96-101; *Pr.* p. 49 ss.

2. *Com. in Joh.*, XXXII, 19; *Pr.*, p. 478, l. 27 : τὸ δὲ ζητεῖν τὸν Ἰησοῦν ζητεῖν ἐστὶ τὸν λόγον, καὶ τὴν σοφίαν, καὶ τὴν δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ, ἅπερ πάντα ἐστὶν ὁ Χριστός. Nous avons en cette doctrine un des exemples les plus clairs de la manière dont Origène a corrigé sa théologie.

3. *Com. in Cant.*, III. ΒΗ. (8), p. 493, I, 33 ss.

V. — LE GNOTICISME CHRÉTIEN ET SA SIGNIFICATION.

Telles furent les rencontres d'Origène avec la gnose chrétienne d'Alexandrie. Depuis près d'un siècle, le mouvement gnostique se manifestait dans l'Eglise. C'était moins une hérésie que la tendance foncière de toute hérésie¹. On revendiquait le droit de choisir au sein du christianisme une religion plus conforme à la science hellénique, plus puissante et plus secrète. Le gnosticisme travaillait au dedans, mais ses soucis et ses regards étaient tous pour le dehors. Le commentaire de l'Evangile devait rejoindre et dépasser les doctrines cachées de la *République* ou du *Timée*. L'initiation chrétienne ne pouvait promettre moins que les mystères isiaques ou éleusiniens. Ainsi on comparait sans cesse « les deux eaux », et on ne se décidait pas.

La méthode d'Origène fut celle qu'avait adoptée Irénée. Il ne poursuivit point la gnose sous ses formes atténuées, fugitives et souvent insaisissables. Il retint les principales controverses, et il opposa aux principes du gnosticisme les fondements de la foi, comme une digue renforce une plaine mal défendue, aux endroits où l'infiltration peut l'inonder. « C'est un devoir, je pense, quand on peut exercer le magistère de l'Eglise, dont on porte le caractère authentique, et quand on est capable de réfuter ceux qui sont les adeptes de la prétendue gnose, de combattre les fictions des hérétiques. Il faut leur opposer le message de la foi chrétienne, comme un haut retranchement, occupé par l'harmonie de la doctrine commune à ce qu'on appelle l'Ancien et le Nouveau Testaments² ».

1. Origène portera plus tard un jugement général sur la gnose : *Hom. in Ezech.*, VI, 8, « πόλεις πόλεων εἰσιν αἱ αἱρέσεις· ἐκάστη γὰρ αἵρεσις ἴδιον νόμον ἔχει καὶ ἴδιαν πολιτείαν. Cf. HARNACK, *Texte u. Untersuchungen*, 42, 4, 1919, III, p. 61 et notes.

2. *Com. in Joh.* V, *Praef.*; *P. G.*, XIV, 196; *Pr.* p. 105, l. 10 ss. :

Mais il se proposait aussi de satisfaire le désir de science qui favorisait la gnose parmi les chrétiens cultivés. Sa tentative fut de la rendre vaine encore plus que de la réfuter. Il se rappelait la tentation où Ambroise, son ami, avait succombé. Les âmes trouvaient-elles dans l'enseignement religieux l'aide qu'elles en attendaient pour atteindre la vérité? « Quand nous négligeons l'étude, les vérités s'affaiblissent¹ », selon le mot du Psalmiste. Origène connaissait les risques de la recherche. Mais il avait la volonté de chercher bien, dans l'esprit du christianisme, par le Sauveur. La tâche était pressante. « En fait, sous prétexte de science divine, les hétérodoxes s'élèvent contre la Sainte Église de Dieu. Ils apportent des ouvrages composés de livres nombreux, où ils prétendent expliquer les Évangiles et les écrits apostoliques. Si je me tais, sans leur opposer la doctrine saine et véritable, ils vont dominer les âmes gourmandes qui, faute d'un aliment salubre, se précipitent sur ceux qui sont défendus, des nourritures vraiment impures et abominables... Quant à toi, ce fut sans aucun doute ton histoire : faute de trouver des maîtres capables de t'apporter une doctrine plus élevée, lassé par une foi sans lumière et ignorante, tu as cherché l'amour du Christ dans les opinions auxquelles tu t'es abandonné jadis. Tu y as renoncé ensuite, en les abjurant, quand tu t'es servi comme il faut de l'intelligence qui t'a été donnée. Voilà ce que j'ai à dire, selon mon opinion, pour défendre ceux qui savent enseigner et écrire. Mais s'il me faut plaider pour moi-même, j'avouerai que je ne suis peut-être pas dans l'état qui convient à celui que Dieu rend capable d'être le ministre du Nou-

Διόπερ ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ τὸν δυνάμενον πρεσβεῦειν ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου ἀπαρχαράκτως, καὶ ἐλέγχειν τοὺς τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν μεταχειριζομένους, ἵστασθαι κατὰ τῶν ἡαιρετικῶν ἀναπλασμάτων ἀντιπαράβαλλον τὸ ὄψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρωμένον συμφωνίας δογμάτων κοινῶν τῇ καλουμένῃ παλαιᾷ πρὸς τὴν ὀνομάζομένην καινὴν Διαθήκην.

1. *Com. in Psalm.* xi, 3; *P. G.*, XII, 1200.

veau Testament, non selon la lettre, mais selon l'esprit, et j'ai été présomptueux de me consacrer à l'exégèse¹ ».

A la veille de quitter Alexandrie, Origène voyait dans son œuvre une anti-gnose. Se trompait-il? Il y a toujours quelque illusion dans l'idée que le plus sincère se fait de lui-même. L'influence détournée qu'il pouvait subir à travers les leçons de ses maîtres, les chemins sinueux d'une discussion où l'on suit le contradicteur en le réfutant, les complaisances du professeur qui ne veut pas décevoir l'attente d'un auditoire avide, ces forces imposantes dont se compose la mentalité d'une école sont peu conscientes. Origène se rendait du moins le témoignage de n'avoir jamais pactisé avec l'adversaire. Il attribuait ses erreurs et ses témérités aux limites de son génie, à la difficulté de méditer les mystères les plus élevés, et surtout à l'insuffisance des doctrines profanes, quand on y a recours pour méditer le christianisme. Il s'était montré trop docile « aux docteurs du siècle et aux philosophes² ».

C'est bien en ce domaine que se posait pour lui le problème. Dès les premières rencontres, il avait compris que la crise gnostique dépassait la doctrine de Marcion et celle de Valentin. La controverse, chaque fois qu'on la poussait jusqu'au principe, menait à des difficultés que la pensée chrétienne ne pouvait résoudre sans l'aide de la philosophie. La foi apportait des lumières sur l'origine du monde, la destinée de l'âme, et le progrès intérieur. Mais on n'en pouvait parler sûrement, si l'on n'avait l'habitude d'une pensée saine et claire. La philosophie ne pourrait-elle fournir le moyen de justifier le message de l'Eglise, en montrant l'accord des croyances avec les

1. *Ibid.*... ἐὰν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαρετιθέμεντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιᾶ δόγματα, ἐπικρατήσουσι τῶν λίγων ψυχῶν ἀπορία τροπῆς σωτηρίου...

2. *Com. in Joh.*, XIII, 3; *P. G.*, XIV, 404, Pr., p. 228, l. 15 ss. — *Com. in Cant.*, II; BAEHRENS (8), p. 120, l. 23 ss.

meilleures doctrines, du Verbe fait chair avec la Raison? Le gnosticisme fut seulement l'occasion de cette épreuve, dont nous allons retracer l'histoire. « Il a laissé sa marque dans le catholicisme. En disposant les esprits à une foi plus éclairée, en obligeant les maîtres de l'opinion chrétienne à se demander ce qu'ils croyaient, et pourquoi ils le croyaient, il contribua pour une part importante au triomphe de l'Évangile et au développement des formules dogmatiques¹ ».

1. Ch. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 62, results of Gnosticism.

TROISIÈME PARTIE

LE PREMIER NÉO-PLATONISME

A ALEXANDRIE

CHAPITRE VI

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

Quand nous engageons la discussion, nous devons d'abord affronter les auteurs des philosophies profanes... Il faut lier le fort, l'enchaîner dans ses problèmes, et pénétrer ainsi chez lui pour lui enlever son trésor.

(Homélie V sur l'Exode.)

- I. La *Genèse* et le tome I du *Commentaire*. — Les influences bibliques dans la philosophie, à la fin du II^e siècle : le principe du monde chez Numénios. — dans le platonisme alexandrin. — La notion de matière incréée : nécessité, providence et prescience. — Un essai gnostique.
- II. Ammonius Saccas et la doctrine d'Origène. — Les *fragments* et *scolies* : volonté toute-puissante du Démon, hiérarchie des êtres raisonnables et harmonie du monde. — Ressemblances avec la cosmologie du *Traité des Principes*. — et surtout avec la cosmologie de Clément d'Alexandrie. — L'âme incorporelle, en sympathie avec le corps, métensomatose et dynamisme spirituel. — Réconciliation de Platon et d'Aristote.

En recherchant les principes sûrs qui pussent le guider dans la controverse, Origène était amené à philosopher. L'origine du monde et de ses maux devait s'expliquer par la manière dont les êtres imparfaits participent au bien suprême, et réalisent leur essence. En méditant sur l'état de dépendance, sur la lutte et l'effort qui sont la condition des êtres raisonnables, on comprenait mieux aussi comment s'opèrent le salut, le progrès et le retour

à Dieu. Ainsi la pensée était toujours ramenée à la question qui devenait alors le centre de la philosophie. Il fallait rechercher un mode de participation, une relation entre le monde spirituel et son principe qui pussent sauvegarder les conditions de la religion chrétienne.

C'était une question précise, et la philosophie éclectique dont Clément s'était contenté n'y répondait pas avec rigueur. C'est pourquoi Origène ne pouvait pas rester un éclectique. Pour reconstituer sa doctrine, il ne suffit pas d'ajouter sa science incomparable de la Bible aux opinions élégamment et sagement assemblées par son maître. Il apportait autre chose. Sa méthode, ses idées, l'ordre de son système appartiennent à une école, qu'il n'est pas difficile de reconnaître. Il a ses ancêtres, dont Philon est le principal, ses prédécesseurs, Numénios et Ammonius, ses condisciples, Amélius, Plotin. Tout progrès accompli dans la connaissance du premier néo-platonisme jette une lumière nouvelle sur certaines parties de sa doctrine. Et son œuvre, d'autre part, sans appartenir au domaine propre de la philosophie, permet d'apercevoir une de ces périodes intermédiaires où se préparent les grandes philosophies, sous la poussée de convictions nouvelles, intimes et ardentes, qui veulent se justifier. En particulier ses écrits de la période alexandrine forment un chaînon nécessaire pour reconstituer les origines du néo-platonisme.

I. — LA GENÈSE.

Sans sortir de son œuvre d'exégète, Origène rencontrait la philosophie. Une de ses premières études fut consacrée au récit de la *Genèse*. Dans le tome I de son *Commentaire*, antérieur au *Traité des Principes*, il en interpréta les deux premiers versets « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était informe et vide, et les

ténèbres étaient sur la face de l'abîme, et l'Esprit de Dieu était répandu sur les eaux¹ ».

Ainsi apprenait-on que le monde dépend de Dieu, qui l'a fait tout entier, ciel et terre. C'est un Dieu d'une puissance illimitée et supérieur à tout. Son action ne paraît soumise à aucune condition. Sa parole décrète, et les choses se font.

Si l'on voulait donner à ces conclusions une forme qui devînt l'objet d'une méditation philosophique, on pouvait dire d'abord que Dieu est transcendant par rapport au monde, et ensuite qu'il l'a produit sans tirer les choses d'aucune matière préexistante. Mais il s'en faut que ces deux enseignements aient joui de la même faveur, auprès des philosophes qui furent touchés de quelque manière par les influences bibliques à la fin du second siècle.

La lecture du vi^e livre de la *République*, ou celle du *Timée* préparait les esprits à admettre un Dieu incorporel, supérieur au monde, et à l'écart de toute imperfection. Sous cet aspect, le Dieu des philosophes répondait à l'image que la Bible donnait du Dieu d'Abraham. Depuis longtemps l'apologie des Juifs s'appuyait sur cette concordance. Et la méditation de la Bible n'était peut-être pas étrangère au mouvement qui entraînait les commentateurs platoniciens vers la *République* et le *Timée*. Les Grecs devenaient théologiens. On ne demandait plus au stoïcisme, en ce domaine, que des considérations secondaires, sa théorie du Verbe, cette force qui pénètre toutes les parties de l'univers, et qui a pour fonction d'en maintenir la cohésion, les parties et l'unité². Le Portique durait surtout par le prestige de sa longue expérience morale, et la supériorité technique de ses définitions ou de ses dictionnaires³. Ses aspirations les plus élevées,

1. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 48.

2. Cf. *Plotin. v. g. Enn.* III, II; *Br.*, notice, p. 19.

3. On n'observe pas que les doctrines du moyen stoïcisme,

son besoin, parfois inquiet, d'une Providence salutaire, ne pouvaient que se fondre dans le platonisme nouveau, qui les comblait, en dépassant même les vues des stoïciens les plus religieux. Car la philosophie avait trouvé la méthode qui menait de la *physiologie* à la connaissance du principe dont tout procède.

Les rapports de Dieu et de la nature étaient représentés diversement selon les écoles qui traitaient de la production de l'univers. La théologie se développa surtout dans certaines philosophies orientales, comme celle que Numénios enseigna dans la ville d'Apamée, florissante sous les Antonins. « Il incorpora à son enseignement la sagesse des Juifs¹ ». « Il n'hésita pas à se servir des prophètes et à les interpréter au sens figuré² ». Platon à son tour lui parut un prophète, le « Moïse de l'Attique ». Il écrivit sur *Les doctrines secrètes de Platon*, s'attachant aux mythes de l'âme, dans le *Phèdre*, dans la *République*, au VII^e et peut-être au X^e livre³. Avidé de symboles comme tout pythagoricien, il retrouvait d'instinct dans les *Dialogues* les parties où Platon lui-même s'était laissé inspirer par l'école de Pythagore. Il faisait renaître la vieille doctrine sacrée à travers le plus illustre de ses amis. Il apportait une ardeur nouvelle à percer le mystère divin et à soulever le voile de la fable, un désir de

celle de Posidonius en particulier, aient exercé une influence directe sur Origène. Cf. HAL KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 205-224.

1. ORIGÈNE, *Contra Cels.*, I, 15; K. p. 67, l. 25 : ἐγκατέταξεν καὶ Ἰουδαίους. THEDINGA, p. 46, frag. IX^a (1^{er} livre du *Traité du Souverain Bien*).

2. *Ibid.* : οὐκ ὀκνήσας ἐν τῇ συγγραφῇ αὐτοῦ χρήσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς. Cf. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 229. « The real source of its doctrine is undoubtless Jewish. » Cf. CLÉMENT d'Alexandrie *Strom.*, I, 22; St., p. 150 (citation de Numénios) : τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπταιζών. Sur le sémitisme de Numénios, cf. l'article de H. CH. PUECH, *Numénios d'Apamée et les théologies orientales du second siècle*, *Mélanges Bidez* (1934).

3. Outre le *Timée*, il cite *Rep.*, VII, 614 C et *Phaedr.*, 245 C.

révélations indicibles qui allait plus loin que la tradition allégorique de la secte dont il se réclamait. Il ne parlait qu'avec crainte des noms divins. L'invocation du *Timée* plaisait à sa piété sémitique. Et le ton prophétique qu'il adoptait lui-même le fit accuser d'avoir indûment trahi le secret religieux, auquel sont tenus ceux qui joignent à la philosophie l'expérience des mystères¹.

C'est dans ces sentiments qu'il écrivit un *Traité du Souverain Bien*. Une théologie platonicienne s'était formée très tôt, peut-être dans l'enseignement oral de Platon lui-même. On identifiait avec l'Un du *Parménide* le Bien, présenté au VI^e livre de la *République* comme l'auteur de l'être et de l'intellection. On l'identifiait aussi avec le Vivant absolu que le Démonstrateur du *Timée* prend pour modèle de son œuvre². Numénios recherchait les noms de ce Dieu inexprimable, admirable, éternel, que Platon appelle parfois le Père, ou encore celui qui est³.

Il ne convient pas de penser que le Dieu supérieur a produit le monde. C'est le Fils ou Démonstrateur qui impose à la masse universelle la nécessité de l'ordre, parce qu'il est bon. Pour y parvenir, il se dédouble; tantôt faisant le guet, pour contempler le modèle, tantôt s'en détournant, pour mouvoir la sphère céleste. Il devient alors l'âme du monde⁴.

1. MACROBE, éd. DESCAMPS III, p. 223.

2. THEDINGA, p. 63, frag. xxxiii (EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XI, 22; *P. G.*, XXI, 905). D'après ARISTOTE, *Met.* A 6, 988^a 10, Platon identifiait τὰγαθόν et τὸ ἕν. Cf. THED. Notice, p. 169. Sur le Dieu de Platon, cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, II, pp. 555 ss : le Bien, le Vivant Intelligible et le Démonstrateur seraient les aspects divers de la divinité platonicienne.

3. THEDINGA, p. 46, frag. x (EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XI, 22; *P. G.*, XXI, 905) : ἄφατος, θεσπέσιος.

4. THEDINGA, p. 59, frag. xvii (EUSÈBE, *Praep. Ev.*, XI, 18; *P. G.*, XXI, 894 : καὶ γὰρ οὐτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον. — *Ibid.* : {au sujet du Démonstrateur} συμφερόμενος δὲ τῇ ὅλῃ δυάδι οὕτῃ.., σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς.., ἀπερίοπτος ἐαυτοῦ γίνεται. Cf. PLATON, *Pol.*, 212A (περιωπή).

Le platonisme alexandrin est moins docile à la cosmogonie du *Timée*. Bien que Numénius eût le souci de subordonner toute sa théologie à la monade primitive, et de marquer l'union du premier et du second dieu, « qui sont une seule chose¹ », il évitait difficilement le polythéisme. Rien ne répugnait davantage aux milieux qui avaient été touchés par le judaïsme ou le christianisme. On voit à cette époque certains disciples de Marcion renoncer à la pluralité divine, sous l'influence d'Apelle, qui avait enseigné à Alexandrie. Au sein même de l'école platonicienne, la théologie de Numénius ne tarda pas à être confondue avec les drames généalogiques imaginés par le gnosticisme. Ainsi le philosophe syrien resta un isolé, un de ces penseurs de la première heure dont on s'inspire en se gardant de reproduire leur doctrine.

L'attention s'est déplacée. Au lieu de se représenter un dieu secondaire, occupé à imiter le modèle qu'il contemple, on admirait à Alexandrie comment la sagesse de l'Intelligence unique et ses Idées se réalisent dans la vie spirituelle du monde. L'ordre ne se comprend-il pas plus facilement si l'on se souvient que les choses sont régies par la Raison suprême qui est aussi le fondement de leur être? Ne pouvait-on se représenter la genèse des existences comme une participation essentielle, un rapport nouveau, qui unit au Verbe les verbes, à la Raison les êtres raisonnables dont les corps sont peuplés? Et s'il est vrai que Dieu a établi la Sagesse « avant ses œuvres les plus anciennes² », le Verbe n'exercerait-il pas son office de démiurge en vertu de la Sagesse, comme le représentant et le lieu des objets intelligibles, assemblés autour de l'unité première? C'était la philosophie commune dans l'entourage d'Origène « Tous ceux qui font inter-

1. THEOD., p. 46, frag. x (EUS., *Praep. Ev.*, XI, 22; P. G., XXI, 905). — MACROBE, DESCAMPS, p. 213.

2. *Prov.*, 8, 22.

venir la Providence affirment que les qualités des choses n'ont pas d'existence propre, et que Dieu, comme il le veut, les fait subsister par son Verbe, pour l'organisation de l'univers, en vertu de sa puissance et de sa sagesse indicibles¹ ».

Cependant cette philosophie, toujours plus proche de la Bible, ne pouvait la rejoindre. La voie où elle s'engageait était sans issue. Elle traitait de la production du monde en enseignant que la matière n'a pas été créée par Dieu. Le Démonstrateur est l'ouvrier du devenir³. Et le vouloir divin apparaît moins comme un acte de créateur que comme un acte d'artisan. Il organise, il régit, plutôt qu'il ne produit, et dans des conditions qui le limitent. Il importe d'observer que la notion de création n'est pas seule atteinte par cette grave restriction. Il devient difficile de se représenter l'action providentielle qui corrige, guérit et sauve le chrétien.

La doctrine de Numénios, professée en pleine crise gnostique, manifeste avec dureté ces conséquences, qu'aucune secte n'avait pu éviter. La matière, distincte de l'œuvre divine, est dépeinte sous les traits les plus sombres que l'on puisse trouver chez Platon, aggravés par le pessimisme de ce temps. Elle est la masse qui change, et que le démonstrateur du *Timée* a amenée à l'ordre.

1. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 48 : Λόγῳ τὰς ποιότητας, κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντας, τῷ ἰδίῳ λόγῳ οὐκ οὖσας, ὡς βούλεται εἰς διακόσμησιν τοῦ Παντός ὑφίστησι τῇ ἀφάτῳ αὐτοῦ δυνάμει καὶ σοφίᾳ... Sur le rôle créateur de Dieu dans les philosophies contemporaines, cf. H. CH. RUECH, *Numénios d'Apamée*, p. 762. La partie de l'école marcionite qui avait répudié le dithéisme admettait une hiérarchie de puissances divines.

2. *Ibid.* : μὴ δύνασθαι παραδέξασθαι τὸν Θεὸν χωρὶς ὕλης ἀγεννήτου ὑποκειμένης κατασκευάζειν τὰ ὄντα.

3. *Com. in Psalm.*, *Pr.*; *P. G.*, XII, 1082 : θεοῦ ἀπὸ τῶν κτισμάτων τοῦ γενεσιουργοῦ θεωρουμένου. Cette formule rappelle la doctrine de Numénios, selon laquelle le Père est connu par l'intermédiaire du démonstrateur, ouvrier du devenir.

Mer turbulente et infinie où la Providence gouverne, le regard fixé sur le Bien, elle a sa nature propre, la nécessité aveugle du *Timée*, l'âme rebelle des *Lois*. C'est d'elle que naissent les maux et les passions¹.

On se contentait d'opposer à la tyrannie du destin et des astres une Providence qui dominait les forces aveugles, à la fatalité un *fatum* divin. Ce fut le souci de ces philosophies religieuses, le même que l'on a étudié déjà dans le marcionisme alexandrin. Deux règnes se sont ainsi conciliés dans le monde, et Dieu a accepté la collaboration du destin².

Toute la critique d'Origène aura pour but de montrer l'ambiguïté d'un tel spiritualisme, dans les deux problèmes de la matière et de la prescience divine.

Ce compromis reposait sur une doctrine classique. On considérait la matière comme une substance inengendrée aussi ancienne que les Idées. Mais elle est aussi le réceptacle des qualités. Tout à fait indéterminée si on la considère en elle-même, privée de forme, il est impossible pourtant de la séparer des modes qu'elle supporte. Elle manque toujours de quelque détermination, mais elle en reçoit toujours quelques-unes³. On enseignait même, à la

1. THEO., p. 50, frag. xv : fluidam et sine qualitate silvam esse censet; p. 52, frag. xvii : redegitque in ordinem ex incondita et turbulenta jactatione. — *Ibid.*, p. 59, frag. xxvi; p. 64, frag. xxxv (cf. *Timée*, 48, 49 et *Lois*, 896 BC-899 A). ORIGÈNE, *Contra Celsum*, V, 38; K. (2), p. 42, l. 26 : Sérapis, dieu des incantations, participe à toute la nature, ἀπέγνωμεν δὲ παρὰ Νομηνίῳ τῷ Πυθαγορείῳ περὶ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ, ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας, ζώων καὶ φυτῶν. Ce fragment n'est pas cité dans l'édition de THEODINGA.

2. Le devenir, ou γένεσις, doit imiter la substance intelligible, οὐσία, en maîtrisant la matière. Cf. THEO., p. 52, frag. xvi : providentiæ fortunæque coetu cunctæ rei molem esse constructam — THEO., p. 53, frag. xviii : Deo persuadente, necessitate obsecundante (*Timée*, 48 A).

3. *Com. in Gen.*, t. I; P. G., XII, 48 — Cf. *De Princ.*, K. p. 110,

suite de Posidonius, qu'elle possède une certaine prédisposition¹, et on en venait à supposer qu'il existe une Providence antérieure, ou une nature qui fournit nécessairement à Dieu la matière de son action, « pour que cet art qui subsiste en lui ne reste pas sans effet, faute de substance² ». Si le non-être n'est pas pleinement indéterminé, il faut lui donner à son tour un organisateur, un premier démiurge dont la fonction sera de le rendre docile à l'ouvrier du monde. Car le destin n'explique pas plus facilement l'adaptation de la matière qu'il ne justifie l'ordre présent des choses.

Mais on recule la difficulté sans la résoudre. Supposons que ce premier démiurge soit le créateur lui-même. Il a fait la matière en lui attribuant la quantité et la qualité nécessaires pour qu'elle pût recevoir les Idées. Cette hypothèse, beaucoup plus simple, explique aussi bien la docilité des choses entre les mains de l'artisan divin. Pourquoi donc imaginerait-on un ouvrier différent? N'est-il pas plus clair de penser que la matière est prédisposée à l'ordre parce qu'elle est produite précisément par la toute-puissance qui doit la façonner³?

f. 2 ss. Sur l'identification aristotélicienne de la matière et de la χώρα du *Timée*, 49 A, cf. L. RIVAUD, *Le problème du devenir*, 1906, p. 292 ss.

1. *De Orat.*, xxvii, 8; K. (2), p. 368, l. 10 ss: πάση δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἑτοιμόν τι χωρίον. C'est l'opinion de Posidonius. Cf. *Dict. ant. dans l'œuvre d'Origène*, p. 277. Sur l'influence de Posidosnius au III^e siècle, cf. Willy THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.

2. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 49. On voit par ce passage que les Idées sont considérées au temps d'O. comme les pensées de Dieu, sous l'influence de l'aristotélisme, cf. *Rev. Hist. Phil.*, 1927, p. 372.

3. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 48, 49 : Πόθεν δὲ καὶ τὸ μετρεῖν τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τὸ τοσόνδε, ὡς διαρκέσαι τῇ τηλικούτου κόσμου ὑποστάσει; οἶνον γὰρ πρόνοιά τις πρεσβυτέρα θεοῦ ἀναγκαίως τὴν ὕλην ἔσται ὑποδεβληκυῖα τῷ θεῷ, προνοουμένη τὴν τέχνην τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτῷ μὴ κενοπαθῆσαι, οὐκ οὔσης οὐσίας, ἣ ὁμιλῆσαι δυνάμενος κατεκόσμησε τὸ τηλικούτο

L'hypothèse d'une matière inengendrée, si l'on croit à la transcendance divine, n'est pas seulement inutile, mais ruineuse. Irons-nous féliciter le créateur d'avoir trouvé opportunément les circonstances dont l'absence l'aurait empêché d'être démiurge, Père, bienfaiteur, Dieu juste et bon? Il n'a pas besoin du destin, ni du hasard, ni d'une nature plus ancienne pour se mettre à l'œuvre. Son gouvernement ne saurait être soumis à une condition préalable¹. En l'admettant, on ruine tout le spiritualisme, et l'on perd le droit de réfuter les adversaires de la Providence. Au reste, on l'a déjà lésé en admettant que la matière puisse correspondre d'elle-même à l'ordre de la pensée divine².

Ajoutons que le résultat d'une nécessité inférieure et obscure ne se prêterait jamais assez bien à la construction d'un ouvrage tel que l'univers, ni au déploiement de

κόσμου κάλλος. *De Princ.*, II, 1, 4; K. p. 111, l. 1 ss. : quomodo ergo non videbitur impium id ingenitum dicere quod, si factum a Deo credatur, tale sine dubio invenitur, quale et illud est quod ingenitum dicitur. Cf. E. BRÉHIER, *L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec*, *Revue de Métaphysique*, juillet-août 1919.

1. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 48 : Ἀπορήσομεν γὰρ πρὸς τοὺς οὐ βουλομένους ταῦθ' οὕτως ἔχειν, εἰ μὴ ἀκολουθεῖ αὐτοῖς εὐτυχικῆναι τὸν θεόν, ἀγέννητον εὐρόντα τὴν οὐσίαν, ἣν εἰ μὴ τὸ ἀγέννητον αὐτῷ ὑποβεβληκὸς ἦν, οὐδὲν ἔργον δυνατὸς ἦν ποιῆσαι, ἀλλ' ἔμενεν οὐ δημιουργός, οὐ πατήρ, οὐκ εὐεργέτης, οὐκ ἀγαθός, οὐκ ἄλλο τι τῶν εὐλόγως λεγομένων περὶ Θεοῦ. — *De Princ.*, I, 1, 4; K. p. 110, l. 20 : sine dubio futurus erat otiosus, materiam non habens ex qua posset operari, quam ei non sui provisione, sed fortuito sentiunt adfuisse.

2. Une grande partie de l'argumentation est destinée à montrer l'inconséquence de ceux qui affirment l'existence d'un Dieu créateur et provident, mais admettent également que la matière est incréée et coéternelle. *De Princ.*, II, 2, 4; K. p. 170, l. 13-17. Cf. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 49. L'intervention de la Providence devient inutile : τί ἂν πλέον ἢ σοφία, καὶ ἡ θεϊότης αὐτοῦ πεποιήκει τοῦ ἐξ ἀγεννήτου ὑποστάτος; Εἰ γὰρ εὐρίσκεται ταῦτὸν γενόμενον ἂν ὑπὸ τῆς προνοίας, ὅπερ καὶ χωρὶς προνοίας ὑπέστη, διὰ τὸ οὐχὶ καὶ ἐπὶ τοῦ κόσμου ἀθετήσομεν τὸν δημιουργὸν καὶ τὸν τεχνίτην;

la puissance divine qui y étale sa magnificence. Certaines idées divines seraient réalisées, mais non pas les directions générales du plan créateur, ce qu'on peut appeler le système universel. Or le monde, on ne doit pas l'oublier, reçoit l'ensemble des idées formées par la Sagesse¹.

Le spiritualisme hellénique connu au Didascalée avait une autre faiblesse, qui venait de la même cause. Parce qu'il ne réalisait pas encore ce que comportait l'idée de création, et parce qu'il ne concevait pas l'entière dépendance du monde, il n'admettait pas que Dieu pût prévoir des actes libres. Sa prescience est celle d'un organisateur éternel qui donne le signal du départ, plutôt qu'il ne possède en lui la source de chacun des événements. Tel un devin, il aperçoit l'avenir comme un enchaînement nécessaire, et sa science, comme les oracles qui la manifestent, a pour condition la fatalité.

Le Dieu de la Bible préside ainsi au déroulement d'un univers stoïcien, où les événements sont tissés d'avance jusque dans le détail de leurs circonstances². Platonisme encore attardé dans des conceptions vieilles, et dont Origène, avant Plotin, dénonce la timidité. « Par une crainte excessive, certains des Grecs pensent que les événements sont nécessaires, et qu'il n'y a pas de libre

1. *De Princ.*, II, 1, 4; K. K. p. 110, l. 22-25 : et videtur eis quod hoc quod fortuito inventum est, sufficere ei potuerit ad tanti operis molem et ad suae virtutis potentiam, quod totius sapientiae suae suscipiens rationem distingueretur ac formaretur ad mundum.

2. PLOTIN, *Enn.*, II, III, 9; BR., p. 35, et notice. Les adversaires de Plotin sont ici des platoniciens stoïcisants. Au chapitre 9, il faut joindre le chap. 15, pour reconstituer ce commentaire de *Rep.*, X, 616 c-617 d. Le démiurge fournit le principe de l'âme, les dieux du ciel lui donnent ses passions. E. Bréhier a montré que l'ensemble de la doctrine s'apparente au néo-pythagorisme de Numénios. Sur le caractère pythagoricien de ce passage de la *République*, cf. J. ADAM, *The Republic of Plato*, 1921, vol. II, p. 452, note 11.

arbitre, si Dieu prévoit l'avenir. Ils ont eut l'audace d'admettre un dogme impie, de peur d'exclure des attributs divins ce qu'ils appellent la magnificence¹ ». Ils invoquent la dignité de Dieu, pour avoir le droit de lui accorder une science déterminante. Ces Grecs savent la Bible, quand ils comptent parmi les titres de la Providence la « magnificence », mot qui exprime dans le texte des Septante les merveilles opérées pour le peuple d'Israël. Plotin connaît aussi des prédécesseurs, fatalistes, disciples de Philon, qui « remontant au principe de l'univers, déduisent tout de ce principe, et font de lui une cause qui pénètre toutes choses, cause non seulement motrice, mais productrice des êtres; pour eux ce principe est le destin et la cause souveraine² ». Soucieux de la Bible, mais fidèles à la lettre du platonisme, décidés à sauvegarder la majesté du créateur, mais aussi à justifier les incantations et les horoscopes, ils ne pouvaient enseigner que des doctrines bâtardes, comme il s'en produit à l'origine de tous les grands mouvements de pensée. Par leurs conséquences, ils obligeaient leurs successeurs à oser et à

1. *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 61 : πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων, αἰδόμενοι κατηναγκάσθαι τὰ πράγματα, καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μηδαμῶς σφῆζεσθαι, εἰ ὁ θεὸς προγινώσκει τὰ μέλλοντα, ἀσεβὲς δόγμα ἐτόλμησαν ἀναδέξασθαι μᾶλλον ἢ προέσθαι τὸ, ὥς φασιν ἐκεῖνοι, ἔνδοξον μὲν περὶ Θεοῦ ἀναιροῦν δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν (προέσθαι *nos* : προσέσθαι *Philocalia*, προέσθαι *Eusebius*). Τὰ ἔνδοξα traduit תִּינִיָּה; cf. *Luc*, XIII, 17. Ce mot fait partie des saints noms : cf. I *Clém.*, 43, 2; 58, 1, et dict. de PREUSCHEN. On voit par ce trait, et quelques autres, à quel point l'influence biblique avait pénétré la philosophie alexandrine, même celle qui était dite « hellénique ». PLOTIN emploie dans un sens voisin τὸ σεμνόν, III, VIII, 9; *BR*, p. 164 (argument de ceux qui attribuent l'intelligence contemplative à l'Un).

2. PLOTIN, *Enn.*, III, I, 2; *BR*, p. 8. Les mots ἀρχή et κυριωτάτη rappellent *Timée* 29, où ils désignent le démiurge. Cf. éd. RIVAUD, p. 36. Le mot φοιτήσαν correspond à l'action du démiurge décrite par ORIGÈNE, *Com. in Psalm.*, I; *P. G.*, XII, 1081 : ἡ θεία τέχνη... δι' ὅλων τῶν σωμάτων ἐκείνων πεφοιτηκυῖα. L'artisan divin est identique à l'âme du monde et à l'Intelligence.

prendre pleine conscience des problèmes qui exerçaient depuis longtemps les esprits.

La gnose alexandrine était trop sensible à l'inquiétude du public contemporain pour n'avoir pas imaginé une solution, à sa manière, sous la forme d'un récit dramatique et mystérieux. L'origine de la matière est exposée dans la partie centrale des *Extraits de Théodote*. Ce texte obscur trahit l'embarras d'un mythe où la matière doit à la fois dépendre du démiurge et expliquer l'existence de l'ignorance, des imperfections, des maux. Le récit est saccadé, ses tableaux sont interrompus par des coups de théâtre. Les deux essences, celle de la lumière et celle des ténèbres ont été faites par le démiurge. De la première, il tire les esprits célestes. Puis il trouve le mélange que la Bible décrit en disant que « l'Esprit de Dieu était répandu sur les eaux ». L'essence de la lumière était portée par la matière, de nature lourde, chose épaisse et trouble, selon les expressions de Platon, mais appelée aussi invisible dans la Genèse pour signifier qu'elle est incorporelle¹. Dieu « fit alors la lumière », il introduisit dans ce chaos la distinction, les causes et l'ordre. Il en fit naître les esprits inférieurs, et les trois éléments matériels, enfants de l'effroi et de l'indigence.

La plupart des traits qui composent ce mythe semblent bien avoir pour but d'éviter le dualisme. La matière est faite par le démiurge, elle est d'abord incorporelle, et les éléments eux-mêmes sont issus de la vie spirituelle dégradée, qui se manifeste dans la passion. On dirait une résistance intime, inséparable de l'œuvre divine, et qui se reproduit à deux ou trois degrés, avec une gravité croissante et tout le poids des échecs antérieurs.

1. *Excerpta ex Theodoto*, 46, 2-48, 4; St., p. 121, l. 17 ss. : κατὰ τὴν συμπλοκὴν τῶν δύο οὐσιῶν τῶν αὐτῷ πεποιημένων, τὸ εἰλικρινές « ἐπιφέρεισθαι » εἰπὼν, τὸ δὲ ἐμβριθὲς καὶ ὑλικὸν ὑποφέρεισθαι, τὸ θολερὸν καὶ παχυμερές· ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τῷ φάσκειν ἄόρατον.

Plotin dégage l'intention de cette gnose selon les termes de sa philosophie, mais non sans vraisemblance, en lui faisant dire que « l'âme produit la matière en s'inclinant ». Il n'a pas de peine à montrer la faiblesse de cette pensée hésitante. Comment peut-on expliquer que l'âme subisse cette épreuve, si la matière n'est pas donnée en même temps? « L'obscurité existait déjà — ou bien l'âme n'avait pas de lieu pour s'incliner, et la cause de l'inclination n'est pas l'obscurité, c'est la nature même de l'âme ». Mais alors on introduit déjà une dualité dans le monde intelligible, et le mal remonte au principe premier¹.

1. PLOTIN, II, IX, 10, 12; Br., p. 125-128. Il semble bien que Plotin ait pour adversaire en ce passage une gnose voisine des fragments de Théodote. Le rôle de l'âme (ou démiurge) consiste à discerner les deux natures, celle qui est pure et celle qui est trouble, et à illuminer le monde : *Excerpta*, 48, 1; p. 122, l. 9-11 : ὥς ἂν ἐνιδῶν τὴν ἑκατέρου φύσιν, φῶς ἐποίησεν, τούτῃστιν ἐξανέρωσεν καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδέαν προσήγαγεν. Cf. *Enn.*, II, IX, 12; Br. p. 177 s. ; ἡ.. ψυχὴ εἶδε καὶ κατέλαμψε. — On peut aussi comparer avec les *Excerpta* le rôle de la Mère (*Enn.*, II, IX, 12), la production du feu et des éléments (*Ibid.*), etc. Au sujet de la terre étrangère, cf. *supra*, chap. v, et *De Princ.*, II, III, 7; p. 126, l. 5 ss. Une sphère supérieure entoure le monde de la plus pure des substances.

ZELLER a observé la parenté de cette gnose avec les dernières formes du valentinisme, *Die Philosophie der Griechen*³, III, 2, p. 442, note 3. Mais, selon cet historien, Plotin aurait interprété faussement la doctrine de ses adversaires, en prétendant qu'elle faisait émaner la matière du Plérôme. Ne dégageait-il pas au contraire la tendance de cette pensée confuse? Cf. K. SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum, Texte u. Unters.*, 20 (N. F., 5, 4), 1901, p. 41. — E. BRÉHIER, éd., notice, p. 103 ss. Comme le remarque E. BRÉHIER, la critique de Plotin dépasse la gnose, et défend l'hellénisme contre une nouvelle vision du monde. On mesure par la force de son attaque le danger que faisait courir à la théologie nouvelle le christianisme honteux des sectes. Malgré ses compromissions, il n'en heurtait pas moins le rationalisme grec. Et il n'avait aucun des avantages que lui aurait donnés une pensée cohérente, assez courageuse pour proclamer les principes qui l'inspiraient. Le christianisme ne pouvait se faire reconnaître — sinon admettre — comme une sagesse, s'il n'apportait pas une métaphysique de l'être. Tant que la psychologie du salut n'était pas

De tels essais, malgré leur infirmité, montrent l'effort qui animait la pensée religieuse et la direction qu'elle prenait. On exigeait que la totalité des choses fût produite par le principe. On donnait au mal une cause accidentelle. Dès lors la notion antique de matière n'apportait plus qu'un embarras. Les valeurs nouvelles étaient en désaccord avec le tableau des existences dont la philosophie s'était servie pendant plusieurs siècles. La gnose platonicienne le laisse voir de toutes manières. Les *Extraits de Théodote* semblaient bien admettre, comme l'observait Plotin, que la source de l'inclination mauvaise se trouve dans l'activité même de l'âme. On le laissait entendre, mais on ne pouvait pas en convenir. Car on craignait de rabaisser le Dieu des âmes. On ne pouvait concevoir que la créature dépendit de Dieu sans être entièrement déterminée par lui. On croyait les êtres produits par une fatalité supérieure qui engageait leur auteur dans toutes les imperfections de son œuvre. Et l'on avait peur de l'y compromettre. De là naissait ce roman confus. Les bienfaits d'en haut se dégradaient, on ne sait pour quelle cause, et devenaient misère à mesure qu'ils se répandaient.

Origène au contraire reconnaît sans difficulté que « la cause du mal est dans l'âme ». Car il pense qu'elle aurait pu ne pas être, et qu'elle ne possède pas nécessairement tout son être, tout son bien. Elle peut défaillir sans que son créateur en soit responsable. Il n'y a d'autre cause au mal que le péché. Dès lors la matière ne sera plus la force rebelle, mais la plus imparfaite des choses venues de Dieu, une occasion de trouble pour ceux dont la fonction est de vivre au-dessus d'elle, au niveau des esprits. Quant à la matière première, et aux éléments de l'œuvre

appuyée sur le principe de la création et de la Providence, elle devait paraître un monstre aux yeux de tout philosophe.

divine, Origène les trouvera dans la pensée divine elle-même, dans la Sagesse « établie avant les voies les plus anciennes¹ ».

Mais ces grandes lignes du *Traité des Principes* ne pouvaient se coordonner si leur auteur ne trouvait l'appui d'une véritable philosophie de Dieu, de l'âme et du monde. Le platonisme vulgaire se montrait incapable de faire une place à la matière dans l'œuvre du créateur. « On voyait Dieu et le monde déchirés, l'unité de l'être humain brisée, l'hellénisme gaspillant ses efforts² ». On avait besoin d'une doctrine qui rétablît l'unité de la pensée créatrice en subordonnant le monde des corps à celui des esprits, puis en montrant l'unité et la hiérarchie des êtres raisonnables. Il fallait reconnaître assez clairement le dynamisme de l'âme pour justifier son union avec le corps. On lui ouvrirait alors la voie d'un véritable progrès spirituel, à la fois personnel et continu. Si obscures que soient les conditions historiques de cet événement, il est certain qu'Origène reçut les leçons d'une telle philosophie.

II. — AMMONIUS SACCAS ET LA DOCTRINE D'ORIGÈNE.

Le platonisme dont on vient de fixer quelques aspects ne tarda pas à être dépassé par l'enseignement d'Ammonius Saccas. C'était, dit-on, un ancien portefaix, né de parents chrétiens. Il avait embarqué les sacs de blé au port d'Alexandrie. Il s'était converti à la vie philosophique sous l'empereur Commode, ne gardant de son premier métier que le surnom de Saccas. Bien que le *Musée* dont il semble avoir été l'un des maîtres fût une institution officielle, les disciples d'Ammonius formaient une

1. *Prov.* VIII, 22-25.

2. F. HEINEMANN, *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, *Hermes*, LXI, 1926, 1, p. 12.

confrérie plutôt qu'un auditoire. On portait le manteau court, et on s'obligeait à tenir secrète la doctrine que le chef d'école révélait à ses initiés. On ne publiait aucun ouvrage¹. Origène et Plotin eux-mêmes ne voulurent employer que la parole, et les traités qu'ils ont laissé sont seulement l'écho de leurs leçons. La méthode de ce temps était la vie en commun, où le maître était tout pour le disciple, et le formait vraiment, lui enseignant tout — Parler et discuter, se prêter à l'âme de l'auditeur pour le gagner peu à peu, c'était déjà l'esprit des vieilles philosophies. Quand il comparait l'écrit aux ressources de l'enseignement oral, Platon méprisait ses chefs d'œuvre. Un livre est désarmé, l'entretien ne l'est jamais. Mais les époques littéraires répondent mal à ce vœu de tous les maîtres. Il y fallait une foi et une ardeur auxquelles l'air trop lucide d'Athènes convenait mal. Il fallait peut-être une humanité moins haute, et une inquiétude moins bien maîtrisée. Jamais aucune époque ne fut plus propre à l'ascendant personnel du maître que ces années du III^e siècle commençant, où la science encore dans son éclat allait à la rencontre de toutes les ferveurs reli-

1. Cf. CREUZER, *Plotini opera*, 1835, p. xcii. — DEHAUT, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas*, Bruxelles, 1836. Les principaux témoignages sont : *Palat. Heidelb.*, n° 129, Fol. 66. — THÉODORET, *Græc. affect. curat.* VI; *P. G.*, LXXXIII, 976 : ἐπὶ τούτου δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπιζήλην Σακκάς... τὸν φιλόσοφον ἡσπάσατο βίον. Τοῦτ' αἰ φοιτῆσαι φασιν Ὀριγένην τὸν ἡμέτερον. — PORPHYRE, *Vita Plotini*, 3; BR., p. 3. — *Ibid.*, 20, p. 22. — EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xix, 5, 6, 7, 12 (témoignages de Porphyre et d'Origène).

On a douté qu'Ammonius ait été professeur au Musée, Carl SCHMIDT, *Plotins Stellung*, p. 10, note 2. Au contraire, BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 12, cite l'exemple du mathématicien chrétien Anatole, au sujet d'Origène lui-même, que Porphyre vint écouter à Césarée. « Un chrétien de cette époque pouvait fort bien accepter une chaire scientifique et se faire écouter par ses auditeurs païens ». Le titre de maître des sciences philosophiques semble désigner une fonction officielle. Ces sciences comprenaient aussi les mathématiques et l'astronomie.

gieuses. Il serait difficile de retrouver à ce degré dans d'autres écoles le désir de « la vie véritable à laquelle nous devons d'abord prendre part, pour qu'elle entre en nous et que, devenue la lumière de la science, elle y subsiste¹ ».

Bien qu'Ammonius n'ait rien écrit, et que ses disciples fussent liés par le secret de l'école, plusieurs doctrines se transmettaient sous son nom à la fin de l'antiquité. On les trouve chez des auteurs très différents, à Alexandrie et en Syrie. Le néo-platonicien Hiéroclès, dans la première partie du v^e siècle, rapporte une théorie platonicienne d'Ammonius, au VII^e livre de son traité *de la Providence et du Destin*. A la fin du livre précédent, il affirmait que les dissensions avaient été entretenues entre les disciples de Platon et ceux d'Aristote par les éditions falsifiées des Dialogues². Au début du livre VII, qui avait son exorde particulier, venait l'éloge d'Ammonius. Cet homme inspiré de Dieu, montra l'accord foncier des deux grands philosophes « dans les doctrines principales et les plus nécessaires³ », au sujet de la Providence, de l'immortalité de l'âme et de l'ordre du ciel. Ensuite, selon la méthode de la doxographie pratiquée dans le reste de l'ouvrage, l'auteur traitait de l'école d'Ammonius et de ses principaux disciples, Plotin et Origène. Photius, en compilant l'œuvre de Hiéroclès, résume le livre VII en

1. *Com. in Joh.*, II, 19; *P. G.*, XIV, 157; *Pr.*, p. 81, l. 17 ss. : πρῶτον κοινωνοῦμεν αὐτῇ, ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ ὡς τῆς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται. (ὡς τῆς, cf. *K.*, *T. u. U. n. f.* 13, 2, p. 21).

2. *Phot. Bib.*, 214; *P. G.*, CIII, 701 A : περὶ Προνοίας καὶ Εἰμαρμένης.

3. *Ibid.*, 701 C : μέχρις οὗ ἡ Ἀμμωνίου σοφία διέλαμψεν, ὃν καὶ θεοδιδάκτον ἐπικαλεῖσθαι ὕμνεϊ... ἐν τοῖς ἐπικαίροις καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων.

Cette notice prouve que l'auteur avait connaissance au moins de quelques doctrines attribuées à Ammonius — 708 A : ἀρχὴν ἰδὼν ὑποστησάμενος, περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου τὴν σπουδὴν ἀναλαμβάνει.

deux endroits où les doctrines sont précédées immédiatement du nom d'Ammonius, et reproduites de la même manière, parfois jusqu'à l'identité des mots. La seconde fois, la citation est plus brève, mais étroitement rattachée à l'éloge du maître alexandrin¹.

Un peu plus tôt, sans doute, un contemporain de Hiérocès, l'évêque d'Emèse Némésius se réfère deux fois à l'enseignement du même philosophe dans son traité *De la nature humaine*. Au chapitre II, comme argument général, contre ceux qui enseignent que l'âme est corporelle, il « se contente des opinions d'Ammonius, le maître de Plotin, et de celles de Numénius² ». Le chapitre suivant traite de l'union de l'âme et du corps. On y apprend « comment Ammonius résolvait la difficulté³ ». Sa doctrine est exposée, jusqu'au moment où Némésius en tire lui-même une explication, pour éclairer les discussions théologiques de son temps sur les deux natures du Christ.

L'authenticité de ces diverses opinions dites d'Ammonius a été fort contestée. On jugeait invraisemblable que la pensée d'un philosophe qui n'avait rien écrit ait pu survivre, deux siècles plus tard. Devait-on attribuer une date si ancienne à ces argumentations complexes, difficiles à conserver dans une tradition d'école qui ne pouvait se référer à aucun ouvrage du maître? La principale objection des incrédules reposait sur l'absence de tout document intermédiaire. Où Hiérocès et Némésius se seraient-ils renseignés? Une école, disait-on, met dans la bouche de son fondateur tout ce qu'elle tient

1. *Phot. Bib.*, 251; *P. G.*, CIV, 77, 80.

2. NEMESIUS, *De natura hominis*, *P. G.*, XL, 567 B : ἀρκέσει τὰ περὶ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα.

3. *Ibid.*, 593 B : Ἀμμώνιος ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου (on remarquera le souci d'éviter toute confusion) τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο.

pour vrai¹. Hiéroclès aura trouvé chez Porphyre quelque remaniement de Plotin, et il aura attribué à Ammonius ce néo-platonisme édulcoré. La fausse attribution a dû passer de là dans le traité de Némésius². Mais quand les dates furent mieux connues, on vit que l'évêque d'Emèse n'avait pu s'inspirer du philosophe, qui avait écrit sans doute après lui. On tenta alors d'autres explications. Seul Némésius aurait été trompé par un auteur intermédiaire. Quant à Hiéroclès, il ne citerait pas Ammonius, mais se contenterait de faire son éloge. Dans la doctrine suivante et dans l'interprétation de Platon, il reprendrait sa propre pensée³. Dans les autres passages, il faudrait compter avec une confusion probable, le nom d'Ammonius ayant été porté aussi par un autre alexandrin, fils d'Hermias, au iv^e siècle.

Mais bientôt se dissipa la difficulté qui avait donné lieu à ces constructions savantes. H. von Arnim montra que la doctrine rapportée par Hiéroclès se retrouvait, parfois littéralement, chez Priscien, dans les *Réponses à Chosroës*. Et les sources y étaient indiquées : un certain Théodotus (ou Théodosius) avait rassemblé des *Scolies d'Ammonius*; d'autre part la même théorie s'était conservée dans les *Questions mêlées* de Porphyre. Il y eut donc deux transmissions, dont l'une représentait vraisemblablement un témoignage direct, d'origine alexandrine, et l'autre formait une collection plus tardive, constituée avec des notes de cours recueillies par Plotin⁴. Ainsi quelques

1. ZELLER, *Die Philos. der Griech.*³, III, 2, p. 452 ss.

2. ZELLER, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, VII, 307 : Némésius dépend de Hiéroclès. Quant à Priscien, il cite Ammonius, fils d'Hermias, et Théodotus.

3. ZELLER avait proposé cette explication dans *Die Philos. der Griech.*³, III, 2, p. 458, note 2. Elle a été développée par ELTER, *zu Hierokles dem Neuplatoniker*, *Rhein. Mus.*, LXV (1910), 175 ss.

4. H. von ARNIM, *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sak-*

doctrines du maître — un programme de leçons, une démonstration plus brillante — avaient été sauvées par les cahiers d'auditeurs, comme on en voit d'autres exemples à cette époque. Les philosophes du v^e siècle, en un temps où régnait le goût de l'éclectisme, ont pris connaissance de l'une ou l'autre de ces traditions, sinon des deux à la fois.

Récemment, F. Heinemann a confirmé ces résultats en comparant les *Scolies d'Ammonius* aux théories que l'on voit apparaître à Alexandrie au commencement du néo-platonisme. Il a observé dans les fragments un ensemble de traits qui portent leur date. Un tel contexte n'a de sens que dans les limites de l'époque où s'est formé Ammonius¹. Les idées transmises sous son nom correspondent à un état d'esprit qui s'est réalisé seulement au début du III^e siècle, pendant une assez courte période. Il n'a manqué à la démonstration de F. Heinemann que de tenir compte d'Origène, dont la doctrine est un témoignage décisif en faveur de l'ancienneté des fragments.

Notre but est moins de faire avancer l'étude du philosophe alexandrin que d'éclairer la formation d'Origène. On ne déterminera ni l'étendue ni l'exactitude littérale de tous les textes. La comparaison ne portera que sur les opinions rattachées le plus clairement au nom d'Ammonius. On laissera de côté le deuxième chapitre de Némésius, où il faudrait distinguer la pensée de Numénios et celle de son successeur platonicien. Au contraire l'union de l'âme et du corps est expliquée dans la première partie du chapitre suivant par une théorie qui est identique le

kas, Rhein. Museum, XLII, 1887, p. 276-285. Cf. Solutiones ad Chosroën, BYWATER, Suppl. Arist., I, 2, p. 50.

II. v. A. observe que les citations ne peuvent pas être utilisées comme des fragments textuels. On doit s'en tenir à la substance de la pensée (p. 284). Ce sont des notes, et des notes résumées.

1. F. HEINEMANN, *Ammonios Sakkas*, p. 1-27 (en partic., p. 9).

plus souvent jusqu'à la lettre, avec les *Scolies d'Ammonius* citées par Priscien. L'expression même indique une pensée alexandrine¹.

Ces deux documents suffisent à rendre sa place au fondateur du néo-platonisme. L'histoire posthume d'Ammonius ne montrera point, comme on l'a cru souvent, la naissance d'un mythe, mais la survivance d'une tradition. Rien ne pèse tant qu'un secret, et un secret d'école. La leçon finit toujours par s'inscrire. Car on aime fort conserver ses biens, beaucoup moins en créer d'imaginaires. Quant à Origène, il n'importe pas tant de rechercher le total des idées qu'il a reçues que de connaître comment il comprenait cette philosophie nouvelle, la plus proche du christianisme que l'on eût vue jusque-là. En ces points, il paraîtra un disciple, mais un disciple déjà maître, un théologien qui savait tirer les conséquences de la leçon, pour les appliquer sans servilité aux choses de l'âme et du salut. On se contentera d'abord de ce rapprochement, sans préjuger des conditions où il a pu se produire. On ne décidera point si l'influence fut celle de l'ambiance, des cours publics ou d'une fréquentation plus intime.

I. — Le principal problème concerne les rapports de la création et de la providence. Ammonius les éclaire par une théorie des origines qu'il croit conforme au platonisme. « Les choses sont soutenues dans l'être par Dieu, qui est le démiurge de toute organisation, apparente ou cachée. L'artisan de l'univers l'a amené à l'existence

1. NEMESIUS, *op. cit.*; *P. G.*, XL, 600 B : οὐκοῦν καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἐστὶ καὶ πανταχοῦ ἡ ἐμὴ ψυχὴ. Λαμβάνει αὐτὸν πάλιν τόπον λέγων. Καὶ γὰρ τὸ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τόπος ἐστίν. Ἐν τόπῳ δὲ ὅλως οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν σχέσει.

Il est naturel que le nom d'Alexandrie fournisse l'exemple principal d'un nom de lieu, si la démonstration vient d'Ammonius.

sans le tirer d'aucune matière. Pour faire subsister les êtres, il lui a suffi d'un acte de volonté¹ ». C'est dans le même sens, avec les mêmes notions, qu'Origène commente la *Genèse*. « Quand Dieu a décidé de faire subsister ce qu'il veut, comme sa décision ne rencontre pas d'obstacle et qu'elle ne se relâche point, il peut faire subsister ce qu'il veut² ». Le monde est tout entier un effet contingent, dû à l'acte libre d'une volonté toute puissante. On dira peut-être que tout artisan a besoin d'une matière pour produire son œuvre. Mais la comparaison ne vaut pas. Il faut purifier cette image naïve. « C'est précisément la Providence qui fournit à tout artisan sa matière. Car celle-ci provient d'un art plus ancien, dû à l'homme ou à Dieu³ ».

Ainsi disparaissait la principale difficulté à laquelle se heurtaient les penseurs de l'époque précédente : le partage entre le créateur et la matière, entre la Providence et la nécessité, entre le Verbe et les influences inférieures. L'unité du monde devenait une conséquence de la toute puissance créatrice.

II. — La cosmologie a des traits mieux datés encore. On reconnaît l'esprit d'un temps à sa vision du monde. La dissertation comprend tous les thèmes familiers à la méditation des sectes ou des écoles que nous avons déjà rencontrées : une hiérarchie des êtres raisonnables,

1. *Phot.*, *Bib.* 214, p. 172 a 22; *P. G.*, CIII, 704 A : καὶ κατὰ Πλάτωνα θεὸν αὐτῷ προϋφίστησι ἢ σκέψις, πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς δημιουργὸν διακοσμήσεως, ἣν ἐκ μηδενός φησιν (ἡ σκέψις) ὑποκειμένου προαγαγεῖν τὸν τεχνίτην · ἀρκεῖν γὰρ αὐτῷ εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων τὸ βούλημα.

2. *Com. in Gen.*, t. I; *P. G.*, XII, 48 : θελήσας ὑποστῆσαι ὃ τι βούλεται ὁ θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης οὐδὲ ἀτονούσης, δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται. Il faut observer l'emploi des mêmes mots, v. g. ὑποστῆσαι, faire subsister.

3. *Ibid.*, 49 : πρὸς μέντοιγε τοὺς παραβάλλοντας ὅτι οὐδεὶς δημιουργὸς χωρὶς ὕλης ποιεῖ, λεκτέον ὅτι ἀνομοίως παραβάλλουσι. Πρόνοια γὰρ παντὶ τεχνίτῃ ὑποβάλλει τὴν ὕλην, ἀπὸ προτέρως τέχνης, ἢ ἀνθρωπίνης ἢ θείας ἐρχομένην.

une sagesse qui les gouverne et les distingue, une notion de la providence et du destin.

L'organisation de l'univers se montre sous deux aspects. On peut affirmer d'abord que les corps sont subordonnés aux esprits. « La réalisation de l'essence incorporelle est reliée à la démiurgie incorporelle de sorte que le système achevé, à la fois double et un, se compose des deux ordres¹ ». Selon le degré de spiritualité, la sagesse créatrice établit une hiérarchie d'êtres qui, par leurs relations réciproques, se maintiennent chacun à son rang. « Les inférieurs sont guidés par ceux qui viennent immédiatement au-dessus d'eux² ».

La nature tend ainsi à apparaître sous les traits d'une communauté intellectuelle. Au sommet, une vie spirituelle consent à l'ordre ordonnant; c'est la Sagesse. Au-dessous d'elle, diverses vies spirituelles consentent à l'ordre ordonné; c'est l'univers. Chacun des êtres qui le composent est une conscience, claire ou obscure, de la contemplation que la sagesse possède éternellement de ses propres idées. Les lois naturelles se présentent comme des lois morales, comme le reflet de l'ordre divin en des esprits inégalement éclairés. Elles régissent la cité harmonieuse des intelligences. Ainsi « la Providence n'est autre que la royauté paternelle du Créateur, et l'on appelle destin l'ordre de justice qui en dérive³ », cette liturgie universelle qui inspirera la pensée chrétienne de la nature.

1. *Phot., Bib.* 214, p. 172; *P. G.*, CIII, 704 A : τῆς δὲ σωματικῆς οὐσιώσεως τῇ ἀσωμάτῳ συντεταγμένης δημιουργίᾳ.

2. *Ibid.*; 704 B : ἡγεῖσθαι ... τῶν καταδεεστέρων τὰ προτεταγμένα.

3. *Ibid.*; 704 B : καὶ ταύτην τὴν πατρονομικὴν αὐτοῦ βασιλείαν Πρόνοιαν καὶ νομίζεσθαι καὶ εἶναι, ἥτις ἐκάστῳ γένει τὰ προσήκοντα διανέμει, τὴν μέντοι γε τῇ Πρόνοιᾳ συνεπομένην δίκην (cf. *Leg.* 715 CD) εἰμαρμένην καλεῖσθαι. Cf. *Plotin*, III, II, 13; *Br.*, p. 40 (sur la situation diverse des âmes, selon leurs fautes antérieures) : Ὅθεν καὶ θεῖα φήμη Ἀδράσθεια · αὕτη γὰρ ἡ διάταξις Ἀδράσθεια ὄντως καὶ ὄντως Δίκη καὶ Σοφία θαυμαστή.

Rien ne brisait davantage avec la cosmologie des anciens. Au lieu d'un enchaînement déterminé comme celui d'un germe qui se développe, une Providence paternelle; au lieu d'une nature, *des* natures dont chacune a son ordre et sa manière de réaliser le plan divin; au lieu du destin, un progrès. Dans un tel univers, il n'y a d'autre nécessité que la justice, loi suprême des volontés libres, par laquelle chacune est placée au rang qu'elle mérite. C'est l'axiome premier de la cosmologie. « Le destin n'est pas la fatalité déraisonnable de ceux qui observent l'horoscope des naissances; il n'est pas la force dont les stoïciens font la théorie, ni le destin qu'Alexandre d'Aphrodisias identifie avec ce que Platon appelle *la nature* des différents corps; ni le cours des choses que certains prétendent détourner par des incantations et des sacrifices... Le destin consiste dans une activité de justice, exercée sur les choses qui sont posées au dehors par le décret de la Providence. Elle redresse nos états d'âme, avec ordre et enchaînement, en les ramenant aux principes délibérés des actes libres¹ ». La contingence des créatures confondue avec la liberté, la loi naturelle réduite à un commandement et à une justice immanente, une Providence qui dispose la suite des événements pour provoquer des décisions salutaires, pour éduquer ou guérir les volontés, c'est toute la cosmologie d'Origène, mais présentée sous une forme plus technique et plus personnelle. On reconnaît d'autre part dans cette dissertation quelques inspirations du plotinisme. La vie intérieure est en train de conquérir la physique. Les deux thèmes de la liberté et de la contemplation se retrouveront, selon des proportions variées, dans tous les systèmes du III^e siècle.

Le second livre du *Traité des Principes* s'ouvre par

1. *Phot. Bib. Ibid.*; 704D : ἥτις τῶν ἐκβαίνόντων κατὰ τὸν τῆς Προνοίας θεσμὸν δικαστικῇ τοῦ θεοῦ ὑπάρχει ἐνέργεια, τάξει καὶ εἰρμῷ πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίων ἔργων ἐπανορθουμένη τὰ καθ' ἡμᾶς.

une dissertation semblable, sur *le monde et les créatures qui en font partie*. Les problèmes philosophiques y tiennent plus de place que la théologie. On y voit affirmées des opinions combattues jusque-là au Didascalée, parmi lesquelles il faut compter la théorie qui attribue un corps à tous les esprits, parce que « la substance matérielle a été faite pour les natures raisonnables¹ ». Des influences nouvelles, assez éloignées de la tradition, s'y manifestent. Il est vraisemblable qu'Origène s'inspire du néo-platonisme qui se forme autour de lui :

« Une seule puissance embrasse et maintient toute la diversité du monde, et en dirige les mouvements variés vers un seul ouvrage, afin que cette tâche immense ne soit pas ruinée par la désunion des âmes. Pour cette raison je pense que Dieu, Père de toutes choses, veille au salut de chacune de ses créatures. Par son Verbe et sa Sagesse, il administre tout de sorte que, parmi les esprits ou les âmes, ou les êtres raisonnables, quel que soit le nom qu'on leur donne, aucun ne soit contraint par violence, contre sa liberté, de tendre où ne le porte point le mouvement de son esprit. Ce serait paraître lui ôter la faculté de se déterminer librement, en transformant dès lors la qualité de sa nature. Au contraire les divers mouvements des volontés sont adaptés comme il convient et utilement à l'harmonie d'un univers unique. Les uns ont besoin de secours, les autres peuvent les aider. D'autres même donnent l'occasion d'épreuves et de luttes à ceux qui sont en progrès. Ils leur permettent ainsi de montrer leur valeur. On occupe plus sûrement le degré obtenu après la victoire, quand cette nouvelle dignité vient de la difficulté de l'effort² ».

1. *De Princ.*, II, II, 2; K. p. 112, l. 19 et 20 : *materialem vero substantiam pro ipsis (rationalibus naturis) vel post ipsas effectam videri*.

2. *Ibid.*, II, I, 2; K. p. 107, l. 25 ss. : ...*Et propter hoc opi-*

Une simple comparaison des textes suffit à montrer d'une manière évidente la profonde parenté des doctrines. Si on néglige la mention d'Ammonius dans les fragments de Hiéroclès, ou si on la détache du corps de la dissertation, l'explication la plus naturelle est de supposer que le néo-platonicien du v^e siècle a connu et étudié Origène. Il aurait retenu chez son devancier alexandrin cette philosophie générale par où le catéchète appartenait à la tradition platonicienne. Son œuvre dépassait les limites de la littérature chrétienne. Il n'est pas étonnant qu'on en retrouve partout les vestiges¹.

Si vraisemblable que soit cette interprétation, elle se heurte à de graves difficultés. Autant les deux pensées sont voisines, autant il apparaît que les rédactions sont indépendantes. Les idées résumées dans la compilation de Hiéroclès se retrouvent chez Origène en des endroits dispersés, et parfois incidemment. Un lecteur non prévenu aperçoit, chez l'un des auteurs, le programme d'une ou de plusieurs leçons, chez l'autre, diverses applications spirituelles tirées de cette doctrine pour servir à la théologie. La cosmologie du *Traité des Principes* illustre de maintes manières la communauté des créatures : le vaste monde est une entraide, la Providence suscite les plus forts pour soutenir les plus faibles dans le combat de la perfection, et ainsi la communion des saints est préparée

namur parentem omnium deum pro salute universarum creaturarum per ineffabilem verbi sui et sapientiae rationem ita haec singula dispensasse (= οἰκονομήσαι), ut et singuli quique spiritus vel animi (= πνεύματα ἢ νοές), vel quomodo appellandae sunt rationales subsistentiae (= λογικαὶ ὑποστάσεις?), non contra arbitrii libertatem vi in aliud quam motus mentis suae ageret cogerentur...

1. Cf. Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, p. 291-301. « Il me semble que l'explication la plus naturelle est de supposer que Hiéroclès a connu et étudié Origène » (p. 299), car Ammonius n'aurait pas pu enseigner la création de la matière. Cependant Hal Koch admet, comme une hypothèse digne d'examen, que la doctrine des deux auteurs dépende d'Ammonius (p. 300, note 1).

par les harmonies de la nature. Ces élévations supposent la connaissance de la philosophie qu'on trouve exposée dans la dissertation néo-platonicienne.

D'autre part celle-ci a un caractère propre qui empêche d'y voir une simple compilation. On y découvre en effet, outre les controverses du III^e siècle sur le destin, certains traits étrangers à la doctrine de Hiéroclès¹, et même à celle d'Origène. Ils confirment d'une manière précise l'impression d'archaïsme que donnait déjà l'analyse littéraire du texte. Les natures raisonnables y sont divisées en trois classes, les êtres célestes ou dieux, les êtres éthérés ou bons démons, et en dernier lieu les âmes humaines². Nul ne passe jamais d'un genre à l'autre. Or l'univers spirituel d'Origène n'est pas fondé sur la même hiérarchie. Il est composé d'une multitude de demeures que peuplent des âmes toujours en voie d'ascension ou de déchéance. Au-dessus des hommes sont les esprits des astres et des anges; au-dessous, dans le plus complet abaissement, se trouvent les démons. Ces natures spirituelles, à l'origine, étaient toutes des intelligences, et elles peuvent toutes revenir à leur premier état. Leur unité et leur égalité première rendent possible la restauration du monde. Pour sauver autrui, il faut non seulement l'aider, mais l'élever jusqu'à soi.

Aucune opinion d'Origène n'était plus combattue et plus célèbre. On ne pouvait s'inspirer de sa cosmologie sans y toucher de quelque manière, ne fût-ce que pour la corriger. La dissertation l'ignore³. Bien plus, elle expose

1. F. HEINEMANN, *Ammonios Sakkas*, p. 9 et 10.

2. Cf. PLOTIN, III, II, 3 (prosopopée du monde); BR., p. 28, l. 22 : ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ ... θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχαὶ ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες. Cf. PLATON, *Timée*, 40 A.

3. Némésius, par exemple, en exposant les diverses psychologies néo-platoniciennes (*De natura hominis*, III; P. G., XL, 608 A), n'a pu s'empêcher de signaler les erreurs d'Origène : βαθμούς, ἀναβάσεις, καταβάσεις.

une autre hiérarchie, précisément celle qui avait cours à Alexandrie dans la génération des maîtres d'Origène. Elle est commune aux fragments d'Ammonius et au VII^e livre des *Stromates*, que Clément rédigea à peu près au moment où Origène se mit à étudier la philosophie hellénique.

L'ordre du monde, selon cette doctrine, n'est sujet à aucune variation essentielle. Le Verbe ou Providence a reçu la sainte économie et la mission de veiller à l'organisation de l'univers. Il exerce sa puissance grâce à l'armée des anges et des dieux. Tous suivent du regard sa direction, qui manifeste la décision du Père. Trois classes d'êtres sont suspendues à un seul gouvernement comme les anneaux d'une chaîne à un aimant. L'institution bienheureuse des anges est au milieu, à la limite supérieure du visible, pour guider et secourir les âmes humaines plus faibles, qui hésitent encore. Le dessein providentiel a pour but d'amener au salut et à la contemplation celles qui choisissent la vertu¹.

Telle est la seule cosmologie alexandrine qui s'accorde tout à fait avec celle des fragments. On la trouve exposée dans un chapitre des derniers écrits de Clément. Dira-t-on que Hiéroclès l'a tirée de cet auteur? Les difficultés seraient encore plus graves qu'en adoptant la première supposition. Car la dissertation ne peut à aucun titre être regardée comme une compilation des *Stromates*. D'ailleurs, si l'influence d'Origène n'était pas sans vraisemblance, il devient beaucoup plus malaisé d'admettre que le néo-platonisme profane du v^e siècle ait fait revivre la théorie vieillie et peu célèbre d'un penseur chrétien qui n'avait pas le prestige de son successeur. Tout conduit

1. CLÉMENT, *Stromates*, VII, II; St., p. 8, l. 40 ss. : δύναμις οὖν πατρική ὑπάρχων ῥαδίως περιγίνεται ὧν ἂν ἐθέλῃ ... ἐτέρων ὑπ' ἐτέρους ἡγουμένων τεταγμένων ... ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργούσης ἡρτῆται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα. Cf. *Ibid.*, p. 5, l. 15 ss.

à croire que la doctrine de Clément et celle de la dissertation sont voisines parce qu'en fait elles appartiennent à la même époque. Le néo-platonicien Hiéroclès a reproduit cette cosmologie alexandrine, ancienne, de deux cents ans, pour recueillir quelque chose d'un maître illustre, comme lui fidèle de Pythagore, et inspirateur des deux plus grandes écoles du III^e siècle. Car Ammonius fut éclairé par Dieu, quand il redécouvrit, au-dessus des querelles, la véritable philosophie¹.

III. — Sa notion de la Providence témoigne, comme on vient de l'observer, du souci de fonder l'ordre du monde sur le rapport de la créature avec une volonté toute puissante et paternelle. Elle amène à donner une place privilégiée à la vie de l'âme, à ses efforts, à son salut. Le gouvernement divin décrit précédemment fait appel à des êtres libres, ou en voie de se libérer. Ils se servent du matériel, et ils sont capables de s'élever au-dessus de lui. Un accord foncier unit l'essence spirituelle et l'essence corporelle. Il permet le libre déploiement des forces de direction et de perfection, dont l'ensemble forme l'âme.

La psychologie que réclamait une telle idée du monde se trouve dans le *Traité de la nature humaine*, aux chapitres où il cite Ammonius.

Les *Scolies* enseignent en effet que l'âme n'est pas changée dans sa nature par son union avec le corps. Les intelligibles peuvent descendre dans la matière sans se confondre avec elle, ni perdre leurs propriétés, ni subir aucune altération substantielle. L'âme est par elle-même incorporelle, et elle reste impérissable, sans matière, sans grandeur et sans masse. On dit sans doute qu'elle

1. *Phot. Bib.*, 251, p. 461; *P. G.*, CIV, 77 CD : Ἀμμωνίου τοῦ θεοδιδάκτου.

2. F. HEINEMANN, *Ammonios Sakkas*, p. 3-5 (cf. von ARNIM, *Quelle der Ueberlieferung des Ammonius Sakkas*, *Rheinische Museum*, XLII, 1887, p. 276 ss.).

est prisonnière du corps. Il faut entendre par là qu'elle se prête à lui par une inclination. Elle lui est présente, et elle agit en lui par une influence analogue à celle que Dieu exerce dans le monde. On observe entre les deux essences une sympathie réciproque¹. C'est pourquoi un tel principe spirituel peut s'insérer successivement dans plusieurs corps humains. Mais il ne s'unira pas à des corps d'animaux, parce qu'il n'est pas prédisposé à cette union.

Ammonius croyait reproduire la pensée de Platon, ce qui s'explique aisément en un temps où l'on abandonnait le *Phédon* à l'enseignement élémentaire, pour ne tirer l'histoire des âmes que du *Phèdre*, de la *République* ou du *Timée*. Ce platonisme modéré conservait le dogme de la chute, en le libérant des conséquences pessimistes où se complaisaient la plupart des sectes gnostiques. C'était précisément le but de l'orthodoxie alexandrine au début du III^e siècle.

Origène adopta cette psychologie, qui lui permettait de chercher le salut, non dans une évasion de l'âme, mais dans une adaptation progressive de la matière. Au lieu de séparer l'esprit, il osa, lui aussi, l'unir étroitement au corps, pensant que c'était le meilleur moyen de sauvegarder sa dignité. A l'exception de Dieu, aucun être n'est dépourvu de corps. L'âme ne se perd pas dans la

1. NEMESIUS, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ch. III; *P. G.*, XL, 593-600 : ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ ... οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει, καὶ τῷ παρῆναι, ὡς λέγεται ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν.

Sur le témoignage de Némésius, cf. l'excellente étude de B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius, Beiträge zur Geschichte der Philos. des M. A.*, III, 1, 1900, en particulier pp. 17, 61, 68, 70. La psychologie attribuée à Ammonius s'accorde avec celles de Porphyre et de Plotin, sans leur être identique. On n'y trouve aucune trichotomie. Certains mots sont d'un emploi ancien. Domanski juge vraisemblable l'opinion de von Arnim, selon qui cette doctrine a été transmise par les cahiers de Porphyre.

matière, qui est faite pour elle. Elle reste distincte, en ce qu'elle n'est pas divisible ni circonscrite par le lieu¹. Elle possède sa vie propre. « Ce qui est supérieur au corps se nourrit de pensées incorporelles² ». La vieille image alexandrine de la nourriture spirituelle prend ainsi tout son sens. Bien que les natures immortelles n'aient pas besoin de se préserver de la corruption, elles doivent rechercher « le mystique aliment qui ferait leur vigueur³ ».

C'est pourquoi le séjour d'ici-bas est moins une prison qu'une épreuve. Il n'y a d'autre souillure que de négliger la contemplation, en laissant dominer les éléments déraisonnables, ce mal qui n'est pas extérieur à l'âme. Origène admet aussi, selon les principes qu'il a en commun avec les *Scolies*, qu'il existe une transmigration des âmes ou métempsychose, différente de la métempsychose⁴.

Le platonisme préparait ainsi l'instrument de la théologie mystique naissante. La vie psychique avait pour définition de n'être pas une nature, mais une force en quête d'achèvement, un état qui pouvait être dépassé. L'âme en nous n'est plus ce qu'elle a été, elle peut redevenir ce qu'elle a cessé d'être. « Tantôt elle est en elle-même, quand elle réfléchit, tantôt elle est dans l'intelligence, quand elle pense⁵ ».

Origène, nous le verrons, devait ranimer les fonctions de l'âme. La partie dirigeante devint une puissance de

1. *De Princ.*, I, 1, 6; K. p. 21, l. 14 ss. : mens vero ut moveatur vel operetur non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum quae corporis vel materiae propria sunt, Cf. *Ibid.*, II, IV, 3; K. p. 131.

2. *Com. in Joh.*, XIII, 33; Pr. p. 157, l. 26; P. G., XIV, 456 : τρέφεται τοῖς ἀσωμάτοις νοήμασι.

3. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*.

4. Cf. *De Oratione*, XXVII, 8; K. (2), p. 367, l. 13 ss. Cf. WALTHER VOELTER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 84 ss.

5. *Phot. Bib.* cod. 251, p. 461; P. G., CIV, 80 A. : ἐξ ἀνθρώπων δὲ μόνον εἰς ἀνθρώπους.

contempler le Bien, le jugement fut une activité inconsistante, qui avait besoin de se fixer dans la Sagesse pour résister aux multiples tentations, l'imagination fut la maîtresse d'erreur, la distraction coupable, prompte à chercher au dehors toutes les occasions de trouble. Mais quand la prière s'empare du religieux, « l'âme se soulève, se met à suivre l'esprit en se séparant du corps, et non seulement le suit, mais se place en lui, selon la parole : vers toi j'ai élevé mon âme. N'est-il pas vrai qu'elle dépose alors sa nature pour devenir spirituelle¹ ? »

Cet élan intérieur, le seul art des plus belles méditations d'Origène, ne pouvait se justifier que dans un platonisme nouveau, dégagé des sombres rêveries qu'un siècle d'inquiétude avait accumulées autour des doctrines de l'âme. Il y a chez Platon, comme dans toutes les grandes sources d'enthousiasme, une tentation. Elle ne fut jamais plus puissante qu'en ce temps. Près des sommets au contour lucide, il s'était diverti à grouper un monde de nuées, ses mythes, pensées plus obscures, qui reçoivent encore assez de clarté pour se revêtir de couleurs incomparables. Il apportait à l'esprit la plus haute excitation, qu'il voulait laisser insatisfaite, et il offrait en même temps à l'imagination cet enivrement. Les belles images eurent plus d'attrait que le reste pour les contemporains d'Origène. Ils abandonnèrent ses raisons au philosophe, et ils lui demandèrent ses mystères. Peut-être la part de la folie l'eût-elle emporté si le destin de Platon ne lui avait donné Aristote pour disciple. Il apparaît dans toutes les crises du platonisme, parfois comme l'adversaire, le plus souvent comme le modérateur². Dans le mythe de l'âme

1. *De Oratione*, ix, 2; K. p. 319, l. 4 ss. : καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τοῦ πνεύματος ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη ... πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται;

2. Telle était l'opinion d'un platonicien aussi décidé que New-

s'introduisirent sa psychologie, son analyse de la volonté, sa doctrine du composé humain. Ainsi Ammonius se proposait de « ramener les deux philosophies à un esprit commun ». L'enseignement du Lycée lui-même l'y aidait alors, en s'attachant aux premières œuvres d'Aristote, telles que le *Traité des idées*, écrites à un moment où le philosophe de Stagire était encore plein des leçons reçues à l'Académie¹. Partout se manifestait le désir de surmonter les divisions des écoles pour retrouver l'unité de la pensée hellénique.

De là vient qu'Origène connaît la tradition du Lycée, et s'en inspire jusque dans les grandes lignes de son système. Sa théorie du mal repose sur la convertibilité du Bien et de l'Être. Il a étudié la morale des Péripatéticiens, leurs trois biens fondamentaux, et la règle du juste milieu telle que l'avaient développée les disciples plus récents². Il trouve ainsi, non seulement un recueil de définitions, mais une inspiration générale qui tempère son platonisme, atténue le dualisme très répandu dans la vie religieuse de son temps, assemble la nature et la liberté. A ce titre encore, il est disciple d'Ammonius, qui sut « réconcilier Platon et Aristote ».

Peut-être les Alexandrins se firent-ils quelque illusion. Car cette réconciliation de l'Académie et du Lycée ne

mann. En un sens un peu différent, cf. l'étude de J. A. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Excursus C, p. 262.

1. Cf. WERNER IAEGER, *Aristoteles*, 1923, p. 95 : le traité *περὶ ἰδεῶν*, cité par Alexandre d'Aphrodisias, avait la faveur des néo-platoniciens. Cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, conclusion.

2. *Com. in Psalm.*, IV, 7; *P. G.*, XII, 1152 : ἐκεῖνοι γὰρ οἴονται τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός. — *Com. in Rom.*, IX, 2; *P. G.*, XIV, 1209, 1210 : cette définition du mot *peccatum* dérive de la *Grande Morale*, sous la forme que l'éthique aristotélésienne reçut chez les compilateurs de l'époque hellénistique. Sur les autres emprunts, cf. G. BARDY, *Origène et l'aristotélisme*, *Mélanges Glotz*, 1932, tome I, p. 75, et *infra*, p. 211, n. 3.

devait pas tarder à être mise en doute. Mais pour eux la philosophie tenait à peu près dans la doctrine de la Providence et dans la libération de l'âme. Or, en ces deux points « les plus nécessaires », la réforme d'Ammonius leur apporta des solutions pures de tout mythe, et vraiment philosophiques. Ils n'en demandèrent pas davantage.

CHAPITRE VII

ORIGÈNE ET PLOTIN.

Quand il s'agit de doctrines étrangères, on peut les dominer, en maîtriser le sens, quel qu'il soit, et à force de les méditer, les tenir à sa merci, ou comme dit l'Écriture, obtenir leur assentiment. C'est ainsi que le Sage de l'Évangile juge tout... Il juge, il éprouve, il discute les autres doctrines, celles des sages du monde. Mais le sens du Christ, qui est en lui, n'est jugé, ni saisi, ni dominé par aucun de ceux qui se proposent de le tenir à leur merci. C'est lui qui vous prend, à lui qu'il faut céder.

(Commentaire de saint Mathieu, xvii, 13.)

SOMMAIRE.

- I. Les traditions d'école communes à Origène et à Plotin. — Le traité du Destin. — Les astres sont des signes et non des causes. — Le dynamisme de l'Intelligence. — Elle voit l'Intelligible suprême, elle est le démiurge, la notion de Verbe lui est subordonnée. — Quelques textes néo-platoniciens d'Origène, conversion, immanence, dispersion et concentration. — Application de cette philosophie à la procession du Verbe, ses avantages et ses faiblesses, génération éternelle et infériorité du Verbe. — La chute de l'âme, commencement du mal et inclination progressive. — Comment Origène et Plotin ont abandonné cette théorie.
- II. Le premier néo-platonisme à Alexandrie : le spiritualisme de Plotin. — La philosophie alexandrine du ⁱⁱⁱe siècle remaniée par le néo-platonisme, oubliée par la théologie chrétienne. — L'hellénisme d'Origène.

La tradition n'a conservé, sous le nom d'Ammonius, qu'un programme de cours et des notes de psychologie. Mais il est possible de se représenter quelques aspects plus particuliers du premier néo-platonisme alexandrin, en rassemblant les doctrines communes à plusieurs penseurs de ce temps.

Origène et Plotin ont fondé des écoles qui devaient bientôt s'opposer. Ils ont été les maîtres, l'un d'une mys-

tique chrétienne dont les parties les plus saines devaient s'incorporer à la pensée de l'Eglise, l'autre de la dernière philosophie hellénique. Cependant on ne peut se défendre d'observer une certaine parenté, parfois même des ressemblances très vives, dans leur méthode, les problèmes qu'ils abordent, les préludes et l'ordre de leurs méditations.

La comparaison des deux auteurs, a-t-on dit, montre qu'ils ont suivi des leçons communes. Origène fut l'élève d'Ammonius quelques années avant de quitter Alexandrie, vers 220. Plotin resta plus longtemps à cette école, pendant onze années¹, à une époque où le théologien chrétien était établi à Césarée. « S'ils se rencontrent quelquefois et professent sur certains points des doctrines à peu près analogues, c'est qu'ils les tiennent de leur maître² ».

Que Plotin ait connu, au moins en partie, l'enseignement alexandrin d'Origène, c'est une hypothèse que la critique a très vite écartée. On trouve pourtant dans les *Ennéades* plusieurs discussions dirigées contre des théories identiques à celles d'Origène³. D'autre part, l'accord des deux auteurs porte sur des problèmes réservés et très particuliers, que posait le renouveau du platonisme. On devra sans doute renoncer peu à peu à considérer l'hellénisme du III^e siècle comme une donnée première. Il y eut sans doute une époque où la philosophie platonicienne fut sensible à l'influence judéo-chrétienne.

1. PORPHYRE, *Vita Plotini*, 3; BRÉHIER, I, p. 3 et Introd., p. II s.

2. DEHAUT, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas*, 1836, p. 97.

3. Plusieurs doctrines « origénistes » sont critiquées par PLOTIN : la pluralité des âmes, *Enn.*, V, II, 2; — leur libre initiative dans la faute, sans que la matière exerce une influence décisive III, II, 19 — le vice réduit à une inconstance et à une inquiétude, I, VIII, 14 (et toute la discussion finale 8-15). On remarquera le ton volontairement modéré de ces critiques.

Ne serait-ce pas justement en ce premier âge où les doctrines, comme les hommes, forment leurs habitudes, sinon le plus intime de leur âme? Le néo-platonisme naquit en Syrie, et il grandit à Alexandrie, où la philosophie de la Bible était forte d'une tradition deux fois séculaire.

On n'en doit point attendre une explication nouvelle de Plotin. Les rapprochements, loin de montrer l'esprit de sa doctrine, feront connaître quelques thèmes qu'il a reçus. Aussi n'est-ce point notre but de proposer une interprétation d'ensemble. Cette étude permettra seulement de mieux reconstituer l'état de la philosophie dont il fut d'abord le disciple. Le néo-platonisme alexandrin possédait, dans la première moitié du III^e siècle, sa critique du fatalisme, sa théorie de l'intelligence productrice, son histoire de l'âme.

I. — LES TRADITIONS D'ÉCOLE.

§ 1. — Le Traité du Destin commun à Origène et à Plotin.

Le problème du Destin fut un de ceux qui prirent la première place en philosophie, quand la morale commença à se limiter à un art du bonheur personnel. Plus tard, l'idée d'une Providence supérieure, dont la destinée de chaque homme dépendait, vint donner à cette question une acuité nouvelle. Autour d'Origène on recherchait comment la prédiction, la prophétie, la prescience sous toutes ses formes, peuvent se concilier avec l'œuvre du salut. Le vrai chrétien croyait aux prophéties, il ne consultait pas les astrologues. Il fallait sauver la providence, et repousser le fatalisme.

En Syrie, la littérature chrétienne avait repris contre les diseurs d'horoscope les arguments de Carnéade, suivant l'exemple que lui donnait l'apologétique juive. On montrait l'imposture de ceux qui prétendent lire dans le

ciel. Ils dissimulent sous des mots savants leur ignorance des mystères divins. Les prophètes ne leur ressemblent d'aucune manière. Ce sont des hommes à qui Dieu communique sa prescience par les moyens qu'il a choisis, et qui dépassent les forces humaines¹.

Origène connaît ces réfutations. Il ne dédaigne pas d'y recourir pour confirmer sa doctrine. Cependant il consulte de préférence une théorie plus savante, qui concorde mieux avec la cosmologie alexandrine de son temps, soucieuse de découvrir les sympathies cachées des choses, et d'établir les degrés du savoir sur lesquels se fonde la hiérarchie invisible des esprits. Il reproduit dans le tome III du *Commentaire de la Genèse* un « traité de la prescience et de l'astrologie », composé de quatre problèmes : comment la prescience éternelle de Dieu se concilie avec la liberté — que les astres ne sont pas les causes, mais seulement les signes des événements d'ici-bas — que l'homme ne peut avoir une connaissance précise de ces signes, et qu'ils sont à la portée des puissances supérieures — pour quelles raisons Dieu les instruit au moyen de ces signes. Après avoir donné une esquisse personnelle de la question, Origène se propose de résumer ce traité le mieux qu'il pourra². Pour critiquer l'astrologie, Plotin reproduit de même les essais de ses

1. *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 68. *Recognitiones*; *P. G.*, I, 1401, 1402. Cf. K. SCHMIDT, *Studien zu der Pseudo-Clementinen*, 1929, *Texte u. Unters.*, 46, 1, p. 125-159, et notre article *Origène et les Reconnaissances clémentines*, *Recherches de Science religieuse*, 1930, p. 506 ss.

2. *Com. in Gen.*, t. III; *P. G.*, XII, 61 : περί ὧν καὶ αὐτῶν (ἀστέρων) ὥς ἐν ἐπιτομῇ κατὰ δύναμιν ἐπιμελέστερον εὐθέως διαληφόμεθα. Προκείσεται τοίνυν ταῦτα τὰ προβλήματα. On reprocha plus tard à Origène comme une hérésie cette dissertation sur la prescience : cf. THÉOPHILE d'Alexandrie, *Epist. syn.* 2, chez SAINT-JÉRÔME, *Epist.*, XCII, 2; *P. L.*, XXII, 763, 764 : praescientiam quoque futurorum stellarum motibus tribuit ut ex cursu et varietate formarum daemones futura cognoscant.

devanciers, la polémique du cynique Cénomaüs et ensuite une étude « plus précise » qui lui fournit un « recueil de preuves ». On y démontrait que les astres ne produisent pas, mais annoncent seulement les événements¹.

Cette doctrine, qui n'appartient pas à la philosophie classique, s'appuie, dans le traité d'Origène et dans les considérations de Plotin, sur les mêmes arguments, exposés suivant le même ordre. Les astrologues prétendent, d'après l'horoscope de naissance, déterminer la condition des parents. « Comment la figure que les astres forment aujourd'hui peut-elle avoir produit des événements plus anciens? » Plotin ne parle pas autrement qu'Origène. « Comment dire que les astres produisent la noblesse des parents, puisqu'elle existait chez eux, avant la situation des astres qui sert à la prédire? » En outre, de quoi fera-t-on dépendre la connexion de plusieurs destinées? Si un homme doit être tué par des bandits, « ces gens-là prétendent le savoir par sa propre naissance, et, s'il a plusieurs frères, par l'horoscope de chacun ». Plotin reprend cet exemple : « Ils annoncent, d'après l'horoscope de ses frères, la mort de quelqu'un² ».

Il importe d'observer que ce traité, dont les fragments ont ainsi survécu, est indépendant des deux auteurs. Il reste en deçà de l'apologétique chrétienne, qui nie d'ordinaire la possibilité d'une prédiction astrologique, et dépasse au contraire l'intention de Plotin.

De lui-même, il s'attaquerait plutôt au préjugé des astrologues qu'à leur science. Il admettrait que les astres exercent une influence, à condition de l'introduire dans le réseau des énergies mystérieuses qui constituent la sympathie universelle, et de ne point prêter à ces êtres

1. PLOTIN, III, 1, 5; BR., p. 11 : ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε ἀκριδέστερον ἂν τις ἐπισχέψαιτο περὶ τούτων. Cf. notice, p. 3 et 4.

2. ORIGÈNE, *Com. in Gen.*, t. III; P. G., XII, 73, 76 — PLOTIN, IV, 1, 5; BR., p. 12.

divins « nos volontés et nos passions, nos vices et nos impulsions¹ ». La notion de signe elle-même, lorsqu'ils s'y arrêtera, lui semblera trop entachée d'anthropomorphisme. On observe, dans les traités suivants, des réserves et des retouches. On y reconnaît son souci d'exclure du monde toute action semblable à celle d'une intelligence libre et personnelle. C'est un effort qui se retrouverait peut-être dans d'autres parties de sa philosophie — mouvement de défiance contre une interprétation trop proche des traditions alexandrines, repli d'une pensée qui résiste à la tentation, se rassemble et se ressaisit, pour rester fidèle à l'hellénisme².

La première explication, très voisine du platonisme d'Origène, associe la prédiction et l'allégorie. Deux lectures d'un même spectacle sont possibles, l'une sensible, l'autre intelligible, qui découvre dans le livre céleste les vestiges de la pensée éternelle. Prophétie et symbole sont liés. « En tournant ses regards vers les astres comme vers des lettres, celui qui connaît un pareil alphabet lit l'avenir d'après les figures qu'ils forment, en recherchant méthodiquement leur signification par l'analogie, comme si l'on disait : un oiseau qui vole haut indique des actions élevées ». Cette méthode symbolique est bien connue de l'auditeur. Plotin la rappelle très brièvement, comme il en a l'habitude dans les doctrines familières³.

1. PLOTIN, III, 1, 5; Br., p. 11.

2. La doctrine de la liberté fournirait un exemple analogue, cf. P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*. On observe « une inclination de plus en plus forte à rationaliser le monde parfaitement » (p. 65). Plotin avait foi en la liberté; mais « son rationalisme l'entraînait dans une direction contraire ». De là vient ce « balancement qui n'indique pas toujours une évolution ».

3. PLOTIN, III, 1, 6; Br., p. 13 : εἰς αὐτὰ ὥσπερ γράμματα βλέποντας τοὺς τὴν τοιαύτην γραμματικὴν εἰδóτας ἀναγινώσκουσιν τὰ μέλλοντα ἐκ τῶν σχημάτων κατὰ τὸ ἀνάλογον μεθοδεύοντας τὸ σημαινόμενον ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ἐπειδὴ ὑψηλὸς ὁ ὄρνις, σημαίνειν ὑψηλὰς τινὰς πράξεις.

Au cours d'un des traités suivants, il trouve une expression plus exacte de sa pensée. Il prend conscience de ce qui sépare son enseignement personnel de ses premières études philosophiques¹. L'astrologie est une science qui repose sur la solidarité spirituelle des diverses parties de l'univers. « Nulle partie n'est traitée comme si elle était seule, mais uniquement selon le rôle qu'elle a dans la vie totale ». C'est pourquoi « l'art du devin consiste à lire les caractères tracés par la nature, qui dévoilent l'ordre sans jamais se laisser aller au désordre, *ou plutôt* à tenir compte des témoignages des révolutions célestes qui nous découvrent les qualités, avant qu'on les ait vues chez cet être lui-même² ». — Revenant une dernière fois à ce problème, Plotin justifie la divination en vertu de sa conception du monde, à condition qu'on ne considère pas les astres comme une pluralité de puissances indépendantes. Il veut bien qu'on appelle les astres des lettres qui se meuvent, si leur pouvoir de signifier est une conséquence de leurs autres fonctions. Ils réalisent l'ordre du monde. Or tous les événements forment une seule harmonie. L'avenir peut se deviner comme un présent qui n'est pas encore directement perceptible. Ainsi dans un animal, on connaît « une partie par une autre partie³ ».

Le néo-platonisme cherchera donc un fondement ration-

1. Sur le sens de la chronologie des *Ennéades*, cf. le jugement nuancé de J. GUITTON, *Le temps et l'éternité*, p. 27, note 1 : la pensée de Plotin « en se reprenant, acquiert toujours vigueur et précision ».

Sur le mélange de la liberté et du déterminisme dans le moyen platonisme, cf. Hal. KOCH, *Proncia und Paideusis*, p. 287 et PAULY-WISSOWA, εἰμαρμένη.

2. PLOTIN, IV, IV, 34-39; BR., notice, p. 46 ss.

3. PLOTIN, II, III, 7; éd. BR., p. 33 : Ἔστω τοίνυν ὥσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα αἰεὶ ἢ γεγραμμένα καὶ κινούμενα, ποιοῦντα μέντοι ἔργον καὶ ἄλλο · ἐπακολουθεῖτω δὲ τῷδε ἡ παρ' αὐτῶν σημασία, ὥς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἐνὶ ζῳῃ παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἂν τις μάθοι.

nel de l'astrologie, comme il s'efforcera de faire une place à l'incantation. Au contraire Origène se montrera l'adversaire de plus en plus décidé de ceux qui limitent l'empire de la volonté libre, et du même coup, de la Providence qui la respecte, l'élève et la guérit¹. La divergence des deux penseurs n'apparaît peut-être nulle part plus clairement.

Ils avaient eu recours à un prédécesseur pour faire la critique d'une science où ils n'étaient compétents ni l'un ni l'autre. Dans cette dissertation, tout dépend du démiurge. Dieu parcourt par son intelligence chacun des futurs, « au début de la production du monde ». Il n'y a pas de choses terrestres dont les signes ne soient dans le livre céleste où il inscrit sa puissance. Au-dessus de nous se déroule, depuis l'« éternité jusqu'à la consommation », une Bible vraiment digne de la pensée immense qui contient l'infinité des événements².

Mais à ces élévations du platonisme alexandrin se joignait plus d'une idée empruntée à l'aristotélisme contemporain. Le traité expliquait à peu près comme Alexandre d'Aphrodisias que le contingent, et en particulier la libre décision humaine, ne sont pas indéterminés au regard d'un spectateur qui verrait tout ce qui est. La providence de Dieu, étant une science universelle, lui permet de connaître celui des possibles qui se réalisera³.

1. G. BARDY, *Origène et la magie, Recherches de Science religieuse, Mélanges Grandmaison*, février 1928. Étranges platoniciens que ces fatalistes, qui scrutent le ciel, et restent « cloués aux apparences sensibles! » *Select. in Ezech.*; P. G., XIII, 180. L'expression vient du *Phédon*, 83 B.

2. *Com. in Gen.*, t. III; P. G., XII, 64 : ἐπιβάλλων ὁ θεὸς τῇ ἀρχῇ τῆς κοσμοποιίας, οὐδενὸς ἀναιτίως γενομένου, ἐπιπορεύεται τῷ νοῦ ἑκαστον τῶν ἱσομένων. Cf. *Ibid.*, 81 : πιστεύομεν τὰ τῆς μεγαλειότητος τοῦ νοῦ τοῦ Θεοῦ πάσαν γνῶσιν τὴν περὶ ἑκάστου τῶν ὄντων ἐμπεριειληφότος... Dans ce passage αἰών est un hébraïsme. Il signifie la durée incalculable du passe.

3. *Ibid.*, 64, 65, 68. Cf. ALEXANDRE d'Aphrodisias, *De fato*, XXXI

C'est pourquoi les esprits célestes ou « puissances » reçoivent à propos les missions qui leur sont confiées, comme des ministres chargés d'une liturgie bienfaisante, prête à venir en aide aux volontés plus faibles des hommes.

Un tel univers, où le plan providentiel se réalise par l'entraide des libres créatures, est précisément celui que décrivent les fragments attribués à Ammonius Saccas. On retrouve en ce morceau la même hostilité envers le mécanisme stoïcien, et aussi envers le déterminisme modéré, mélange de choix délibéré et de fatalisme, qu'avait adopté jusque-là l'école platonicienne. Une nouvelle notion de la causalité se fait jour. Les relations des êtres dépassent l'enchaînement des faits. Il faut en chercher le dernier fondement dans l'intelligence divine, qui prépare et préforme la succession des événements, en les concevant tels qu'ils seront, nécessaires ou libres, dans leur ensemble et dans leur particularité. La Sagesse devient la garantie de l'ordre.

§ 2. — Le dynamisme de l'Intelligence.

Dans une telle philosophie, tout réclamait une théorie de l'intelligence divine : la création, puisque les êtres

BRUNS, p. 202, l. 8 ss. L'exemple de Laius, cité dans ce traité, se trouve chez Origène, dans *Contra Cels.*, II, 20; K. (1), p. 149, l. 22 ss.

ALEXANDRE, dans cette œuvre écrite en 211, met en faveur le mot αὐτεξούσιον, qu'Origène emploie aussi de préférence au terme stoïcien τὸ ἐφ' ἡμῶν, pour désigner le libre arbitre. Chez les deux auteurs, les mots δι' ἑαυτῶν expriment l'auto-détermination propre aux êtres libres. *De fato*, p. 185, 15 et *De Oratione*, VI, 1; K. (2), p. 312, 3.

PLOTIN commença aussi son traité *du Destin* par un résumé de la doctrine d'Alexandre, *Enn.*, III, 1, 1; Br., notice, p. 4.

On trouve dans le *Com. in Gen.* quelques traits qui rappellent les fragments d'Ammonius : le mot εἰρμός, appliqué à l'enchaînement des actes libres — l'expression δυνάμεις θεῖαι (*P. G.*, XII, 84), pour désigner les esprits célestes, etc.

devaient subsister d'abord dans la pensée qui les distingue et les unit; l'organisation du monde, puisque l'ordre consistait dans une hiérarchie de substances raisonnables, et dociles à la Sagesse; la prédiction, puisque le devin interprétait les signes d'une prescience supérieure à la nature, et qui contenait ou enveloppait tous les faits particuliers. Cette intelligence était donc à la fois l'émanation de Dieu, le démiurge, et l'unité du monde — pensée issue de la volonté toute puissante pour donner vie aux Idées, les poser dans leur distinction et leur ordre, et les laisser alors s'exprimer dans la multiplicité harmonieuse des créatures.

On découvre précisément chez Origène et chez Plotin l'influence de cette doctrine, qui intervient, identique dans les deux systèmes au milieu de préoccupations étrangères. Elle amène le premier à compléter la théologie du Verbe qu'il trouvait chez ses prédécesseurs. Elle produit d'autre part des variations importantes dans la doctrine plotinienne des trois hypostases. Parfois l'Intelligence, considérée comme démiurge, semble y tenir le rôle que le néo-platonisme attribue d'ordinaire à l'âme; ou bien c'est le Verbe qui semble prendre cette place, au troisième rang de la Triade¹. D'où vient l'hésitation?

Le succès de la méditation théologique dépend des secours qu'elle trouve dans la philosophie dont elle a fait choix. Origène chercha sa philosophie. Sans doute il avait appris dès son enfance que le Verbe était né avant toute créature. Il aimait à le contempler dans le Christ, qui fut envoyé par le Père et prêché par les Apôtres.

1. On l'observe dans les traités suivants : V, 1; Br. notice, p. 13 : « Plotin fait correspondre le démiurge de *Timée* à la deuxième hypostase, celle de l'Intelligence », et lui attribue la fonction qui est d'ordinaire réservée à l'âme — III, 11; Br. notice, p. 20 : « le logos paraît occuper toute la région intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible ».

Cependant, pour méditer sa foi, il se donna un appui qui lui permit de définir avec plus de rigueur le mode de cette génération éternelle. Ses prédécesseurs, depuis les Apologistes jusqu'à Hippolyte, l'invitaient à cette recherche. Et beaucoup d'autres la tentèrent après lui.

Saint Augustin illustra le dogme de la Trinité en la comparant aux opérations immanentes d'une âme qui veut et qui se souvient. Saint Thomas devait établir sa théologie sur les relations substantielles de l'Être parfait. Le premier néo-platonisme apportait à Origène une doctrine de la contemplation active. On pouvait se représenter la procession du Fils comme le dynamisme d'une Intelligence qui se dédouble en sujet et en objet. La Sagesse divine sauve l'unité première, en correspondant fidèlement à l'Être qu'elle reçoit dans sa pensée sous des aspects multiples, et qu'elle y fait subsister. Tout l'office du démiurge se réduit ainsi à une opération immanente de l'intellect suprême, à une intuition qui deviendrait féconde en se réfléchissant.

Cette intuition contient dans son unité tous les êtres intelligibles, qu'elle voit sans intermédiaire dans le pouvoir producteur propre au premier principe. Elle vient de sa puissance, comme un rayonnement ou une image, mais une image tout à fait semblable à son modèle. Quand l'Intelligible suprême se contemple, l'Intelligence subsiste. C'est d'elle que les essences reçoivent forme et limite¹. A ce titre, on peut la nommer démiurge.

1. PLOTIN, V, 1, 3-8 : l'Intelligence est chef des Intelligibles, et Sagesse : σοφίαν ἀμήχανον (4), δημιουργὸς ὁ νοῦς (8). Cf. III, ix, 1 (recueil des notes) : τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν μερίσαντα. Sauf III, ii, tous ces traités appartiennent à la première période. F. HEINEMANN, *Plotin*, se représente d'une autre manière le point de départ de Plotin. La recherche des sources ne paraît pas confirmer l'évolution dont il a décrit les étapes.

La notion de Verbe reste subordonnée à celle d'Intelligence. On exprime par là le mouvement et l'activité d'une contemplation qui se développe en discours. Car le Verbe manifeste le principe premier. Et d'autre part il tend à se communiquer au monde sensible avec la diversité des raisons qu'il contient¹.

Autour de cette doctrine se groupent les thèmes néo-platoniciens fréquents dans l'œuvre d'Origène. Avant le Verbe, il considère la Sagesse. Elle est quelque chose de subsistant, comme une réalité distincte, ou plus exactement elle est la subsistance des objets qu'elle saisit dans le Père. « Car ce n'est pas dans de simples représentations que la Sagesse possède sa subsistance. Dieu, le Père de l'univers n'a pas en lui d'images analogues aux états de conscience humains. Mais si quelqu'un est capable de concevoir la subsistance incorporelle d'objets multiples, qui contiennent les raisons de toutes choses, subsistance vivante et pour ainsi dire animée, il saura ce qu'est la Sagesse de Dieu, supérieure à toute création² ».

1. Cf. E. BRÉHIER, notice *Enn.*, III, II, p. 18-22 — R. E. WITT, *The Plotinian Logos and its Stoic basis, The Classical Quarterly*, avril 1931, n° 2, p. 103 : la notion de Logos s'est spiritualisée peu à peu dans la philosophie platonicienne, ainsi que la théorie des λόγοι σπερματικοί.

2. *De Princ.*, I, II, 2; K. p. 28, l. 13 ss. : nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere... recte receptum est unigenitum dei sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem (οὐσιωδῶς ὑφειστηκυῖαν) — *Com. in Joh.*, I, 39; *P. G.*, XIV, 89; *Pr.* (4), p. 43, l. 17 : οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τῶν ὄλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ Σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. Εἰ δέ τις οἶός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους, ζῶσαν, καὶ οἷον εἰ ἐμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ... Cf. *Enn.*, V, I, 4; *Br.*, p. 19, l. 6 : κακεῖ πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῷ (τῷ ἀρχετύπῳ) αἴδια ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ, καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον... — Chez Origène comme chez Plotin, les

Cette subsistance se maintient par une conversion, qui la rattache au principe d'où elle dérive. L'être qui émane du Père agit en vertu de son union avec lui. La Sagesse, fille de Dieu, ne subsiste, ne pense et n'opère que par la contemplation qui l'anime à la vue de la puissance première.

D'elle-même, elle n'a point de relation avec les êtres. Mais elle est intéressée dans l'art divin, parce que toute créature se réalise et subsiste conformément à la Sagesse. Elle parcourt les choses de sa prescience, et elle les laisse se faire par le Verbe¹. C'est en ce sens qu'il est écrit d'elle : « Dieu l'a fondée au commencement de ses voies ». — Le Verbe, à qui l'on rattache la fonction de démiurge, n'est pas différent d'elle. Il exprime l'accord parfait d'une pensée et de ses idées créatrices, le consentement tacite, l'acquiescement décisif du Fils devenu « complaisance »

idées premières sont plutôt les propriétés de l'intelligence que ses éléments.

De Princ., I, II, 2; K. p. 30, l. 2 ss. Cf. *Enn.*, V, IV; Br., notice p. 76.

Dans ce traité, le premier où l'on trouve exposée la théorie de l'Intelligence, l'Un est en lui-même objet de vision. « C'est pourquoi Plotin emploie plusieurs fois., le mot intelligible, qui, dans les traités suivants désignera rarement l'un ». Cf. V, IV, 2; Br. p. 81, l. 3 ss. et 24 ss. : νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρώσα καὶ πρὸς τοῦτο πιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελειουμένη ... Ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητὸν, τὸ γινόμενον γίνεται νόησις...

Ce mode de procession rappelait à l'opinion chrétienne la *prolation* ou προβολή enseignée par les valentiniens. On n'y reconnaissait pas la *génération* du Fils unique. Cf. PAMPHILE, *Apol.*, 6; P. G., XVII, 577-579. Le Verbe naissait d'une activité psychologique, et sa procession était l'origine de la création!

1. *Fragmenta*, I; Pr. p. 485, l. 4 ss. : λέγεται δὲ καὶ σοφία ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ἀρχὴ ὁδῶν τοῦ Θεοῦ κτισθεῖσα κατὰ τὴν τῶν παροιμιῶν γραφήν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὗ ἐστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία Θεοῦ γεγόμενος (?) τὰ κτίσματα ὑπάρξει ἡθουλήθη. Ἡθέλησεν οὖν ἀναλαβεῖν αὐτὴ ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα. Cf. *Com. in Joh.*, I; P. G., XIV, 89; Pr., p. 43, l. 24 : δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι. Cf. *Ibid.*; P. G., XIV, 56, 57; Pr., p. 24, l. 8.

pour que le monde soit. Son union au Père repose sur la réalité même de Dieu, sur la substance des idées qu'il possède dans la Sagesse¹.

L'œuvre de l'artisan divin manifeste donc dans le devenir un acte éternel et immanent. Le Verbe est principe seulement parce qu'il est la Sagesse, et non par quelque mission ou propriété qui serait survenue à l'origine des anges ou des autres êtres raisonnables. Il contient les genres et les espèces, peut-être les idées des choses singulières. Il analyse la richesse des desseins qu'il porte en lui. Ainsi il reçoit une relation avec les êtres, en ce qu'ils participent à lui et appartiennent au système que forment les modèles divins.

C'est le plus grand effort qui ait été tenté pour affiner la comparaison qu'il faut bien emprunter à l'art des hommes, quand on veut décrire l'acte ineffable de la création. On imagine un ouvrier. Mais, selon Origène, cet ouvrier doit trouver dans sa pensée la matière de sa création. Il produit par la simple réflexion volontaire qui lui fait apercevoir la puissance créatrice, contenue dans l'Être immédiatement saisi. Pour dépeindre cet art, il faudrait se représenter toute l'efficacité contenue dans une intellection parfaite.

1. *Fragmenta*, I; PR. p. 485, l. 12 ss. : « on dit que le Verbe est principe parce qu'il n'est pas différent de la sagesse réellement, mais par une vue de l'esprit. Il faut comprendre en effet que la sagesse est aussi la réalité divine que les auteurs appellent maintenant substantielle. C'est pourquoi elle est quelque chose de propre à Dieu. En vertu de cette unité le Verbe démiurge a acquiescé pour ainsi dire à la production des êtres ». Il importe de noter l'emploi de l'expression κατ' οὐσίαν au sujet de la substance divine. Origène laisse entendre ici qu'elle était d'un usage récent à Alexandrie. Cf. *Com. in Joh.*, I, 22; *P. G.*, XIV, 57; PR. p. 24, l. 18 : μόνον κατὰ τὸ εἶναι σοφία ἀρχὴ ἐστίν. *Ibid.*, 56 : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται. *De Princ.*, I, 11, 2; K. p. 30, l. 5 ss. — *Ibid.*, I, IV, 5; K. p. 68, l. 8 ss.

On peut considérer le démiurge sous plusieurs aspects, pour entretenir cette étude, selon le degré de perfection que l'on est capable d'apercevoir dans ses plans infatigables. La notion de Sagesse, par exemple, approche davantage de l'unité première : « Le démiurge est conçu comme la Sagesse, si l'on s'attache à l'ensemble de la contemplation et des pensées qui forment son univers ; on le regarde comme le Verbe, si l'on veut dire qu'il communique aux êtres raisonnables l'objet de sa contemplation¹ ». A ce second niveau, dans le Monogène, le rapport de tout l'être à son principe s'exprime d'une manière pleinement intelligible. « Il est la vérité qui embrasse la raison totale des choses, avec une parfaite clarté, selon la volonté du Père, et il fait participer à lui-même, en tant qu'il est vérité, chacune des intelligences, selon sa dignité² ».

Il est la Sagesse qui se donne, eau vive, source de la vie et de la vérité. C'est pourquoi on lui attribue d'ordinaire le rôle d'interprète suprême. « De même que l'on comprend que la Sagesse a été fondée par Dieu, en sachant qu'elle contient et préforme les raisons de toute la création, de même on comprend qu'elle est le Verbe, en ce qu'elle découvre à tous les autres, c'est-à-dire à toute la création, la raison des mystères et des secrets qui sont enfermés dans la Sagesse divine³ ».

1. *Com. in Joh.*, I, 22 ; *P. G.*, XIV, 56 ; *Pr.* p. 23, l. 22 : κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων, τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν θεωρημένων τοῦ Λόγου λαμβανομένου.

2. *Com. in Joh.*, I, 27 ; *P. G.*, XIV, 73 ; *Pr.* p. 34, l. 19 : ἀλήθεια δὲ ὁ μονογενὴς ἐστὶ πάντα ἐμπεριελθὼς τὸν τῶν περὶ ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος Λόγον, καὶ ἑκαστῶ κατὰ τὴν ἀξίαν, αὐτοῦ ἢ ἀληθείᾳ ἐστὶ μεταδιδούς.

3. *De Princ.*, I, II, 3 ; *K.* p. 30, l. 9 ss. : Quali autem modo intelleximus sapientiam initium viarum dei esse, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae, hoc modo etiam verbum dei eam esse intelligendum est, per hoc quod

La connaissance du Principe serait obtenue par une dialectique qui réduirait à l'unité, autant qu'il nous est possible, les notions diverses où se manifeste une même Intelligence. Ce mouvement de concentration est la méthode propre au néo-platonisme, pour qui le monde équivalant au développement logique d'une réalité intelligible. « Si l'on acquiert l'intuition de la multitude des objets et de la science immense qui a Dieu pour étude — multitude et immensité qui sont insaisissables à la nature humaine et peut-être aux autres êtres engendrés — on saura pourquoi Dieu est entouré d'obscurité, en voyant que le Verbe qui l'exprime a une richesse digne de lui¹ ».

Telle serait la métaphysique d'Origène, si, en méditant le mystère de la Trinité, il n'avait voulu être que philosophe. Mais, même en ce domaine de la spéculation intellectuelle, les ressemblances ne font que mieux ressortir ce qui le sépare irrémédiablement de Plotin. La procession de l'Intelligence conduit le néo-platonicien jusqu'à l'âme universelle, à laquelle chacune des âmes particulières s'identifie d'une certaine manière. L'émanation se prolonge sans discontinuité jusqu'aux êtres divers qui forment le monde². C'est au contraire un Dieu séparé que

ipsa cæteris omnibus ... mysteriorum et arcanorum rationem ... aperiat. Cf. *Enn.*, III, II, 16; *Br.*, p. 44, l. 16 : le Logos est une illumination.

1. *Com. in Joh.*, II, 23; *P. G.*, XIV, 161-164; *Pr.*, p. 85, l. 4 : ἐὰν γὰρ τις κατανοήσῃ τὸ πλῆθος τῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων καὶ γνώσεως, ἄληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ ἑτέροις παρὰ Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα γενητοῖς, εἴσεται πῶς περὶ τὸν θεόν ἐστι σκότος, κατὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι τὸν κατ' ἁξίαν περὶ αὐτοῦ πλούσιον Λόγον. Cf. *Enn.* V, I, 4 et III, VII, 3; *Br.* notice, p. 125 « l'éternité est le produit commun des intelligibles rassemblés en un même point ».

2. Plotin combat le pluralisme de Numénios et de ses successeurs platoniciens dans *Enn.*, V, II, 2; *Br.* p. 34 : l'âme ne se fragmente pas : οὐ γὰρ ἀποστᾶσα τόπῳ... οὐ στενοχωρεῖται.

le chrétien adore dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Et ce Dieu est personnel¹. Pour expliquer l'émanation éternelle de l'Intelligence, Origène fait intervenir l'activité consciente du Père. Il est éternellement capable de posséder le bien qu'il aime. Sa perfection ne rencontre aucune impossibilité². Plotin, dans une image naturaliste écartée par l'École d'Alexandrie, compare l'acte de contemplation à la surabondance et à l'éclosion nécessaire d'un être arrivé à son point d'achèvement, ou au rayonnement bienfaisant d'un soleil sans amour.

De plus, ainsi accommodée au dogme, la philosophie alexandrine souffre de déficiences qui manifestent le caractère original de la tradition chrétienne. En prenant pour méthode de considérer les créatures comme des pensées de la Sagesse éternelle, on exténuaît la notion d'existence³. La Bible exigeait que les choses fussent posées hors du

1. v. g. *De Princ.*, I, v, 3; K. p. 82, 73.

C'est par là que la spiritualité et l'ascèse d'Origène se distinguent radicalement du plotinisme. W. R. INCE a essayé sans succès de superposer au christianisme la mystique néo-platonicienne. *The philosophy, of Plotinus*, 1929, p. 90 ss.

2. On peut comparer *De Princ.*, I, II, 6; K. p. 35, l. 15 ss. : magis ergo sicut voluntas procedit e mente. — *Ibid.*, I, II, 9; K. p. 40, l. 17 : pervenimus in illum intellectum, ut, quoniam semper et poterat Deus et volebat, nunquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit — avec *Enn.*, V, 4 : ὃ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἔη, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν.

3. Origène emploie le mot οὐσία au sens platonicien, pour désigner la réalité ou les réalités intelligibles τὰ τὸ εἶναι βεβαίως ἔχοντα, par opposition aux êtres qui y participent (μετουσία). Mais il reste quelque chose de l'emploi stoïcien (substance première, matière), tel qu'on le trouve chez Clément, πρώτη οὐσία ἐστὶν τὸ δι' ὅλου ἐφεστὸς, Περὶ Προνοίας; St. (3), p. 219. De là pouvait venir le sens de sujet ou de personne, *Excerpta* 10, 3; St. (3), p. 109, l. 124. Cf. *Com. in Joh.*, II, 18; P. G., XIV, 453; Pr. p. 80, l. 3. Mais Origène emploie de préférence en ce cas l'expression ὑπόστασις (οὐσία κατὰ περιγραφήν).

On trouve en plusieurs endroits le mot οὐσία dans le sens de substance commune au Père et au Fils. Cf. HUET, *Origeniana*,

créateur, comme une œuvre totalement produite, dont Dieu est l'artisan indépendant. Le néo-platonisme alexandrin croyait leur conférer cette réalité en les faisant concevoir par une pensée animée, active et personnelle. Il leur suffit donc pour subsister d'être délimitées et définies. Elles possèdent l'être dans la mesure où elles sont capables de devenir les objets distincts de l'intelligence. Leur venue à l'existence se présente comme un achèvement de l'essence¹. C'est seulement à titre secondaire, si l'on considère le monde actuel, qu'intervient la notion de l'existence proprement dite. Le Verbe, auquel est attachée toute la fonction de démiurge, veut que les choses existent. Il donne aux êtres particuliers leur raison et leur principe propres.

La procession du Verbe apparaît sous cet aspect comme l'étape du développement qui mène les essences à leur réalisation, et qui d'une pensée produit les êtres multiples. Idée des idées et Vertu des vertus, il est formé de plusieurs objets, pour se communiquer à la diversité du réel, qu'il veut et qu'il organise. Ainsi engagé dans l'émanation du monde, il est déjà pluralité, et s'oppose à l'Un.

Il est donc subordonné au Père. Il le comprend sans l'épuiser, comme l'artisan taille son idéal à sa mesure. Il voit l'effet fini de la puissance divine². Mais seul le

II, II, 9, 2, n° 7; *P. G.*, XVII, 750. — F. PRAT, *Origène*, p. 29 ss., pp. 46, 47. Cependant cet emploi n'était pas traditionnel à Alexandrie. Cf. *Fragmenta*, I; *Pr.* (4), p. 485, l. 12 ss.

Le mot *δμοούσιος* se rencontre dans un passage d'une authenticité improbable : *Com. in Mt.* scolie, *P. G.*, XVII, 309.

Sur le mot *οὐσία*, cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, p. 261-267.

1. Parmi les traits les plus clairs, citons l'emploi du mot *οὐσίωσις* pour exprimer la production de l'univers matériel, *Fragmenta*, I; *Pr.* (4), p. 484, l. 14. Cf. *Enn.*, V, 1, 7; *Br.* p. 24, l. 15. C'est en vertu du pouvoir de l'Un que les choses sont des essences : *ἐξ ἐκείνου ἡ οὐσία ... καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου*.

2. *Com. in Joh.*, I, 35; *P. G.*, XIV, 84; *Pr.*, p. 40, l. 7 ss. — *Contra Celsum*, VI, 64; *K.* (2), p. 134, l. 24 ss. Le Verbe connaît

Père, source de la volonté créatrice, tient les choses dans une compréhension totale, et les voit dépendre de lui dans leur être. La science du Père est donc supérieure à celle du Fils, et celui-ci ne connaît pas tout ce qu'il y a dans le Principe, lequel est au-dessus de la Vérité même¹.

C'est pourquoi Origène applique au Verbe, considéré comme démiurge, la parole « Le Père est plus grand que moi² ». La procession n'entraînerait point d'elle-même

tout ce qui a été produit par lui, *Com. in Psalm.*, XLIV, 2; *P. G.*, XII, 1428.

1. *De Princ.*, IV, iv, 8; K. p. 359, l. 16 ss. : Ce passage a été omis par Rufin. Il a été cité par saint Jérôme, et dans la lettre de Justinien : *Ep. ad Mennam* (Mansi, IX, 525) « Patrem esse majorem dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur quam a Filio ». La puissance divine a un objet fini. Cf. *De Princ.*, II, ix, 1; K. p. 164. C'est pourquoi elle se contemple et elle se connaît. La reconstitution de P. KOETSCHAU est acceptée par la critique. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, pp. 149 et 150.

Le *Com. in Joh.*, I, 27; *P. G.*, XIV, 27; Pr. p. 34, l. 27, n'écarte pas formellement cette opinion, comme l'a supposé HUET. Diverses solutions sont proposées, selon la méthode habituelle d'Origène dans les points délicats. On pourrait admettre que le Monogène ne connaît pas le Père aussi bien que le Père se connaît. Mais il faudra supposer alors que la Vérité forme un tout (ὁλόκληρος), et que le Verbe connaît implicitement ce qu'il ne contemple pas. Ou bien on pourrait penser que le Père est au-dessus de la Vérité même : ὅτι ἔστιν ἂν γινωσκόμενα (connaissables), τῆς ἀληθείας προσηγορίας οὐ συγχάνοντα, ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα. — Bien qu'il sache que son opinion est « téméraire », Origène n'y renonce pas. Car elle touche aux fondements de sa métaphysique. *Com. in Joh.*, XIX, 1; *P. G.*, XIV, 536; Pr. p. 305, l. 15... πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἵνα οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τῷ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ. Cf. *Enn.*, V, iv, 2; Br. p. 82, l. 36 : ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, ... εἰς τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. C'est le moyen pour l'émanatisme de distinguer le possible et le réel, et de sauvegarder la transcendence divine. Origène emploie aussi ἐπέκεινα dans *Contra Cels.*, VI, 64; K. (2), p. 135, l. 11. Il y eut pourtant une rétractation partielle, cf. nos *Com. inédits*, p. 79 (divinité absolue du Fils).

2. *Com. in Joh.*, I, 40; *P. G.*, XIV, 93; Pr., p. 45, l. 11 ss. : τὸ

une infériorité d'essence. On peut, sans compromettre l'égalité des personnes, enseigner que le Père est le principe de l'être et de tous les biens, ou que le Fils est la connaissance réfléchie de l'Intelligible suprême. Mais si c'est son office de démiurge qui lui impose la contemplation qui fait de lui le Fils, la Vérité, la Sagesse, il est réellement un intermédiaire. Il est alors subordonné, non pas en tant qu'il procède, mais en tant que les choses procèdent de lui.

Le problème de la création continuait à commander la méditation de la Trinité. La théologie savante portait ce poids, dont Origène, plus sensible que d'autres à la foi commune, apercevait le danger. Il subordonnait le Verbe, non plus certes comme un agent du Père, mais comme une pensée qui se réalise. Il savait que cette doctrine était téméraire, et que la tradition répugnait à admettre aucune infériorité du Fils. Et cette répugnance s'explique aisément. S'il était vrai que la dépendance de l'univers n'exigeait en Dieu aucune dépendance inverse, et si la relation n'était pas réciproque entre lui et les choses, c'était conserver un problème désormais inutile que de chercher des intermédiaires entre le créateur et son œuvre. La transcendance divine serait sauvegardée, sans que le créateur eût à se purifier lui-même de sa besogne, puisque la réalité serait posée dans tout son être comme un effet contingent. Mais on s'arrêtait à une création émanatiste. On affirmait que le système du monde

δ' ὁμοιον ἐν ἑτέροις ἐδείξαμεν, καὶ ἐπὶ τοῦ μείζονά τινα εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν, μείζονα δὲ τούτου τὸν πατέρα.

Cette référence renvoie à la doctrine du démiurge. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 11-14

Le Fils unique est parfois rangé parmi les γενητά (cf. *supra*, *Com. in Joh.*, II, 23, et *De Oratione*, XV, 1; K. (2), p. 333, l. 26 ss. C'est pourquoi Origène fut accusé d'avoir nié sa divinité, à l'époque suivante, où *engendré* devint synonyme de *créé*; PAMPHILE, *Apol.* 6; *P. G.*, XVII, 77.

avait été produit sans être tiré d'une matière préexistante. En même temps, on faisait procéder les êtres d'une pensée seconde qui n'était autre qu'une matière intelligible¹.

Voilà pourquoi la doctrine de la Trinité ne pouvait pas se plier à cette philosophie. Cependant l'étude de l'acte intellectuel permit d'exprimer plus clairement l'éternité du Verbe, engendré avant toute créature par un acte éternel de pensée divine. C'est par là que la théologie d'Origène devait répudier peu à peu les inégalités qu'elle avait d'abord maintenues dans la Trinité. En outre, elle cherchait à fonder la génération du Verbe sur une relation intérieure à l'intelligence, et elle engageait ainsi l'étude de ce dogme dans une voie qui devait rester la principale.

§ 3. — La chute de l'âme.

On pourrait appliquer la même méthode à l'origine des âmes. On les regarderait d'abord comme des pensées de Dieu, assemblées dans une certaine unité, au moins formelle, auprès du Verbe. Un acte de dispersion les ferait passer à l'existence distincte. On expliquerait ainsi la multitude des êtres raisonnables qui peuplent le monde.

Mais à ce degré de l'émanation, la méthode suivie précédemment se heurte à une résistance. La genèse des âmes ne doit pas seulement rendre compte d'une dégradation ou d'une dispersion du premier principe. Le problème de l'âme dépasse le problème de notre âme. Un animisme universel s'est peu à peu développé dans l'école

1. On peut consulter sur ce point les observations un peu poussées, mais suggestives de R. ARNOU, *Le thème néo-platonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, *Gregorianum*, XIII, 1, janvier-mars, 1932; p. 129 et 130.

platonicienne. Certains métaux ont été rangés parmi les vivants. Plus récemment Numénius assemblait toutes les âmes à l'état séparé, dans une cité céleste, même les âmes végétatives, et il les insérait ensuite dans le monde¹. L'essence matérielle dépend du mouvement des êtres spirituels. Le seul univers qui compte est formé par eux.

En décrivant l'origine de l'âme, c'est donc ce bas monde lui-même que l'on explique, avec son péché, sa misère, ses êtres qui passent, son inconstance foncière et son inquiétude. Il n'est pas possible qu'il vienne du principe. Un écart s'est produit, qui a pour cause l'initiative de l'âme. Ainsi reparut le vieux mythe de la préexistence et de la chute, fort oublié à Alexandrie, quand il fallut attribuer à l'imperfection de l'œuvre un auteur qui ne fût pas l'ouvrier².

Cependant il ne convient pas que cette défaillance devienne un second principe du monde, un principe mauvais, qui rompe le développement du plan divin. L'initiative de l'âme devra être atténuée, autant qu'il est possible, et réduite à une infime rupture d'équilibre. Elle sera un aspect de cette diminution naturelle que subit la vie spirituelle, lorsqu'elle se communique du Verbe aux verbes imparfaits, de la Raison aux êtres raisonnables.

Origène et Plotin ont connu ce problème, et ils y répondirent d'abord par la même doctrine, d'inspiration platonicienne. Les âmes étaient unies à Dieu, égales en essence, en puissance et en activité. D'où seraient-elles inégales, puisqu'il n'y a point d'inégalité dans l'intelli-

1. NUMENIUS, THEO., *frag.* LVI, p. 71.

2. La doctrine de la préexistence personnelle ne semble enseignée ni par les marcionites, ni par les valentiniens. Seul Basilide, parmi les gnostiques, l'avait adoptée un siècle plus tôt. Elle est d'origine philosophique et se rattache vraisemblablement au platonisme syrien. Clément l'avait repoussée.

gence qui les engendre¹? Mais elles se sont opposées à leur principe — comme la faiblesse s'oppose à la force, la fatigue à la persévérance, l'inertie à l'activité. Elles ont voulu s'appartenir. Le résultat de cette résistance première s'est produit peu à peu, comme par l'effet d'une loi. Ainsi on oublie une science que l'on néglige, « on laisse d'abord échapper quelques notions, puis davantage, et, après une longue période, tout tombe dans l'oubli, tout s'efface complètement de la mémoire ». Alors se commet le mal. « Au début, ce penchant est très faible ». Mais il incline vers la mort et l'obscurité celui qui y a cédé. C'est ainsi que les âmes dégénèrent, les unes davantage, les autres moins, et chacune reçoit dans le monde des corps la place qu'elle a méritée².

Ce thème de la chute, où se conciliaient le mépris du sensible et la conception optimiste de l'Univers, ne fut qu'un épisode dans les deux doctrines.

Il était inutile à Origène. Quand il abandonna le mythe de la chute, pour considérer l'existence « des choses que Dieu a faites alors qu'elles n'étaient pas », il n'eut pas besoin de supposer cette diminution originelle. C'est la condition même de la créature raisonnable d'être libre et

1. *De Princ.*, II, ix, 6; K., p. 169, l. 25 ss. : quia ergo eorum quae creanda erant, ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis exsisteret. Cf. *Ibid.*, II, viii, 3; K., p. 159, l. 4 ss.

2. *De Princ.*, I, iv, 1; K., p. 63, l. 10 ss. Cf. *Plotin* IV, viii, 4, 5, 7 — V, i, 1 — et III, ii, 7 et 8; Br. p. 34, 35 : ὅπ' ἀργίας καὶ τοῦ ζῆν μαλακῶς καὶ ἀνειμένως. Le mot ἀργία désigne la faute première dans une œuvre plus tardive d'Origène, *Com. in Mt.*, XI, 17; *P. G.*, XIII, 964 : « Ce malheur est la suite de beaucoup de paresse et de négligence ». Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 48 ss. et pp. 109-110. Selon les deux auteurs, le mal est un non-être. Deux images l'expriment, la mort et l'obscurité : *Com. in Joh.*, XX, 32; *P. G.*, XIV, 668; *Pr.*, p. 382, l. 7 ss. — *Enn.*, I, vi, 5.

de pouvoir pécher. A quoi bon atténuer les débuts de la faute? Tout péché consiste à se détourner de Dieu et, en négligeant le bien, à s'établir dans le mal¹. — Quant à Plotin, cette doctrine lui donna quelque embarras. Quand il expliqua la faute par l'attrait de la matière, la théorie de la chute prit un autre sens. L'âme s'est inclinée pour illuminer ce qui est au-dessous d'elle, et c'est dans l'ordre. Il n'y a plus à proprement parler de péché ni de chute — tout au plus une souillure². Ainsi fut dépassé dans deux directions différentes le platonisme alexandrin qui avait d'abord imposé son commentaire du *Phèdre* : la philosophie chrétienne n'admit pas la dégradation, l'hellénisme ne reconnut pas le péché.

II. — LE PREMIER NÉO-PLATONISME A ALEXANDRIE.

C'est ainsi qu'une tradition commune fut interprétée en des sens divers. Mais elle reste reconnaissable, et il est possible de retracer les principaux traits de ce néo-platonisme alexandrin. Au lieu d'un artisan divin, qui façonnait son œuvre dans la matière éternelle, on place au principe des choses une puissance, où l'on voit la cause totale de l'être. Pour expliquer l'harmonie du monde et la subordination des corps, on fait intervenir une intelligence, qui tire ses idées de la contemplation divine, et distingue les êtres raisonnables selon le rang qu'ils doivent garder. Il n'y a plus de fatalité : l'univers est une communauté composée des dieux, des puissances ou démons, et des hommes. Une Providence paternelle le régit, en faisant l'éducation des volontés libres. L'ordre

1. On aperçoit déjà cette théorie dans *De Princ.*, II, ix, 2; K, p. 165, l. 17 ss; recedere autem a bono non aliud est quam officii in malò. Cf. *Com. in Joh.*, II, 7; *P. G.*, XIV, 136; *Pr.*, p. 69, l. 25.

2. La difficulté que le mythe de l'incorporation offrait à Plotin est étudiée par J. GURTON, *Le temps et l'éternité*, p. 27-37.

du ciel contient les signes mystérieux de sa science. Car la Sagesse sait, tout en restant elle-même au sein de Dieu, résider aussi dans le monde sensible. L'origine du mal est une faute antérieure à cette vie, négligence d'abord légère qui a entraîné chez les méchants l'oubli des leçons salutaires. Mais la présence du corps, où l'âme est tombée, ne corrompt pas sa nature. Par l'exercice de la pensée, elle peut retrouver la dignité de l'intelligence.

Telle fut cette philosophie alexandrine, où la Bible et l'antiquité classique, l'Évangile de saint Jean et Platon parurent conciliés. Bientôt, dans la seconde partie du III^e siècle, au temps de Porphyre et des grandes persécutions, quand l'hellénisme rassembla le système des opinions qui l'opposaient au christianisme, on cessa de comprendre ce court moment d'études communes. Les vestiges en disparurent, on l'oublia. Le néo-platonisme représenta à lui seul la tradition grecque d'Alexandrie. Il passa pour le légataire universel. « Il est d'autant moins nécessaire de parler d'Ammonius, dira-t-on, que sa philosophie tout entière paraît chez son disciple Plotin, professée dans ses œuvres écrites¹ ».

Qui se fût avisé de contester l'héritage? Origène fut amené par la pression de l'opinion chrétienne à réformer sa théologie, et par là-même à se détacher, pour une grande part, de la philosophie qu'il lui avait donnée pour appui. Porphyre reprocha à l'ancien condisciple de Plotin d'avoir trahi². Et il faut convenir que la critique n'était pas sans fondement, pour qui regarde du dehors. Origène était encore sous la vive impression de ce premier néo-platonisme, qu'il voulait déjà s'évader, et qu'il croyait la

1. W. SCHUELER, *Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 1900; p. 168.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIX, 7; SCHW., p. 560, l. 7 : πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα.

chose faite. Il avait cessé de rechercher la vérité trop mêlée qu'apportent les philosophies. Le Verbe est la Vérité¹. A la fin de sa vie seulement, il se rappela, en prêchant au peuple de Césarée, les concordances qui avaient autrefois encouragé son désir de savoir. Les Grecs ont enseigné que Dieu, père et roi de toutes choses, a produit et continue de régir l'univers. Quelques-uns même savent qu'il a tout fait par son Verbe. « Certains de leurs philosophes ont essayé d'avoir la pureté de cœur. Ils ont cherché de toute leur âme et de toutes leurs forces l'inspiration de la Puissance divine... Mais cette grâce ne devait venir aux païens que par le Christ² ».

Malgré son éloignement rapide, c'est peut-être au théologien du Didascalée qu'il faut demander le témoignage le plus fidèle sur le premier néo-platonisme. Il n'était pas philosophe de profession, ce qui le gardait contre la tentation d'innover. Mais il était assez familier avec les doctrines pour en pénétrer tout le sens. Certaines pages platoniciennes du *Commentaire de la Genèse* et du *Traité des Principes* sont sans doute l'écho le plus proche

1. *De Princ.*, I, *Praef.*, 1; K., p. 3, l. 14 ss.

2. *Hom. in Gen.*, XIV, 3; *P. G.*, XII, 237, 238 (123, 31) : multi enim philosophi unum esse deum qui cuncta creavit scribunt; in hoc consentiunt legi Dei. Aliquantum enim hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit et regat, et Verbum Dei sit, quo cuncta moderentur. In hoc non solum legi sed etiam evangeliiis consona scribunt. — *Hom. in Gen.*, VI, 2; *P. G.*, XII, 196 (68, 4) : isti ergo, quantum ad ethicam, i. e. moralem philosophiam spectat, etiam puritati cordis operam dedisse aliquatenus comprobantur, et omni animo omnique studio divinae virtutis inspirationem quaesiisse. — H. J. BESTMANN a fait un parallèle d'Origène et de Plotin selon les vieilles antithèses. L'esprit oriental, que le premier représenterait, est exalté aux dépens de l'hellénisme. Origène n'eût point accepté cet honneur. Cf. *Origenes und Plotinos*, *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft*, Leipzig 1883. — W. SCHUELER a bien observé au contraire que, dans sa mystique, Origène est plus intellectualiste, et, en ce sens, plus grec que Plotin, *Die Vorstellungen von der Seele*, p. 187.

de la cosmologie professée par le maître de Plotin.

Ce qui est sûr, c'est qu'Origène accepta l'humanisme grec plus profondément qu'aucun de ses contemporains. Il crut que l'intelligence, pour connaître Dieu, n'avait pas besoin de s'annuler, mais seulement de se dépasser. Il eut confiance dans l'Idée pour parvenir au terme, qui était plutôt la vision que l'extase. En fondant sa psychologie sur la liberté, il mit au dessus des énergies naturelles le royaume des fins, dont Socrate avait voulu par sa mort montrer la primauté. Il rappela aussi aux pessimistes qu'aucune partie de la nature n'est méprisable, et que les moindres des vivants sont dignes de l'univers. En ces points et quelques autres, il fut un grec, parce que son christianisme confirmait la sagesse antique.

Un siècle plus tard, la pensée chrétienne, sûre d'elle-même, put revenir à Plotin, et céder sans danger à la séduction de cette grande âme qui avait connu l'appel d'une réalité transcendante. On oublia l'entreprise fragile du néo-platonisme pour ne retenir que ses méditations spiritualistes. Sans le savoir, la mystique de saint Augustin reprenait son bien, le Dieu d'Abraham et de Jésus, dans un platonisme qu'avaient préoccupé les rapports de la divinité et du monde. Sans y penser, le chrétien retournait au temps vite révolu où la théologie alexandrine et le néo-platonisme, en cherchant chacun sa voie, s'étaient unis contre les mêmes ennemis, les fatalistes, les prédicateurs de la magie, les astrologues, tous ceux qui méconnaissaient la primauté de l'âme. Ensemble, ces deux mouvements avaient ouvert sur la contemplation de Dieu l'issue d'un monde trop fermé, pour que la vie de l'esprit pût se déployer à l'aise. L'œuvre fut reprise alors, avec la lumière et la grâce de la Bible, qui avaient effleuré Plotin sans parvenir à l'entraîner.

CHAPITRE VII

ORIGÈNE LE PAÏEN.

Celui qui étudie le sens caché des doctrines, même pendant peu de temps, regarde comme des vérités très profondes les idées qu'il en retient, et qu'il croit y découvrir.

(*Commentaire de Saint Jean*, XIII, 3.)

- I. Les personnages : Origène à l'école d'Ammonius, le témoignage de Porphyre. — Histoire d'Origène le païen dans la critique moderne, origine de cette hypothèse. — Les hérésiologues.
- II. Les œuvres : commentaires du *Timée* et de la *République* — interprétation symbolique des mythes platoniciens : préparation de l'âme sans littéralisme historique et sans doctrine secrète. — Les trois cités, la nouvelle figure de Platon. — Les *Stromates* d'Origène, concordance de la religion et la philosophie profane, échec de l'ouvrage. — Les deux traités d'Origène le païen : la lutte des puissances, l'intelligence créatrice.
- III. Les faits : la rencontre de Plotin. — Divulgateion de la philosophie alexandrine, nécessité d'un système chrétien.

I. — LES PERSONNAGES.

La seule comparaison des doctrines permet d'affirmer que l'influence décisive pour la pensée d'Origène vint du platonisme tel qu'on l'enseignait à Alexandrie au début du III^e siècle. Il lui a demandé plus que n'en retenaient d'ordinaire les auditeurs qui en transportaient les lieux communs dans leurs méditations religieuses. Il l'a interrogé sur l'origine de l'âme, la hiérarchie des esprits, le gouvernement de la Providence, la genèse des choses. Telles sont les conclusions d'une première recherche, d'où l'on a exclu à dessein toute controverse biographique. Origène n'aurait-il jamais fréquenté l'école d'Ammonius, on ne devrait pas moins

lui faire une place dans cette période préparatoire du néo-platonisme. Resterait alors la tâche difficile d'expliquer comment il a connu ce platonisme très particulier, qui est chez lui une doctrine reçue, apprise, retenue pour le secours qu'il en retirait dans la connaissance de l'âme et de Dieu.

Un témoignage contemporain affirme qu'Origène suivit dans sa jeunesse, pendant quelque temps, les leçons d'Ammonius Saccas. Ce fait est rapporté dans le *Traité contre les Chrétiens* que Porphyre écrivit en 274. « Origène fut un auditeur d'Ammonius, de celui qui a marqué un très grand progrès en philosophie à notre époque. Pour l'usage des idées, le profit qu'il retira de ces leçons fut très grand¹ ». Eusèbe ne conteste pas cette influence, bien qu'elle diminue son héros. Il confirme au contraire l'assertion de Porphyre, en citant une lettre où le docteur alexandrin, banni, avoue sa formation hellénique. Il devint disciple du « maître des sciences philosophiques », mais assez tard. Héraclas, son collègue, qui lui donna l'exemple, était depuis cinq ans à cette école². Le moment où Origène connut Ammonius ne peut donc pas être antérieur à 240. L'élève était âgé de plus de vingt-cinq ans.

Il est vrai que le nom du maître n'est pas prononcé dans la lettre. Mais c'est l'école d'Ammonius qui est en cause dans l'ensemble du passage. Une difficulté plus grave viendrait des erreurs que l'on a cru découvrir dans le témoignage de Porphyre. Il semble insinuer qu'Origène s'est converti du paganisme grec où il avait été élevé.

1. EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, VI, xix, 6; SCHW. p. 558, l. 26 ss. : Ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχχότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο.

2. *Ibid.*, 12-14; SCHW., p. 562, l. 8 ss. : παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων.

La plupart des critiques le lui ont fait dire, à la suite d'Eusèbe, et on pourrait en conclure qu'il a confondu deux personnages différents. En réalité, il ne considère que les idées d'Origène, et les sources de l'exégèse allégorique qui avaient rendu célèbre son école. Il lui reproche d'avoir dérobé aux Grecs, au profit de ses commentaires bibliques, une méthode que l'Alexandrin avait reçue de sa première culture. D'une conversion proprement dite, qui l'aurait mené de l'hellénisme à la religion chrétienne, il n'est point question. « Grec formé dans des idées grecques, il s'est échoué sur l'écueil de l'aventure barbare. En s'y adonnant, il s'est avili, il a brocanté son talent de penseur. Sa vie fut la conduite illégale d'un chrétien, ses opinions sur les choses et le divin furent d'un Grec, mais d'un fraudeur, qui mit le bien de la Grèce au compte des mythes étrangers¹ ». C'était le

1. *Ibid.*, 7 Schw. p. 560, l. 6 ss. : Ὀριγένης δὲ Ἑλλήν ἐν Ἑλλήσιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα ὃ δὲ φέρων αὐτὸν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρὰ νόμῳ, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὁθνεῖσις ὑποβαλλόμενος μύθοις. Cf. les notes de H. VALOIS, *P. G.*, XX, p. 565, n. 19 et 20 : le commentaire de ἐκαπήλευσεν est exact, celui de ὑποβαλλόμενος moins heureux.

PORPHYRE oppose à la perversion d'Origène la conduite d'Ammonius, qui, chrétien « élevé par ses parents, au milieu de chrétiens ... passa au genre de vie conforme aux lois » (7). Réfutant cette insinuation vague, Eusèbe, dans la fougue de sa riposte, attribue à Ammonius Saccas un ouvrage intitulé *De l'accord de Moïse et de Jésus*, et « tant d'autres qui se trouvent entre les mains de ceux qui ont le goût des belles choses ». Il confond peut-être le philosophe, qui n'a rien écrit, avec Ammonius, évêque de Thmuis et élève d'Origène, comme l'a supposé Carl SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus u. Kirchlichen Christentum, Texte u. Unters.*, 20 (N. F. V), 1900, p. 6, note 1. Cf. les pages excellentes de cette étude 6-9. Le nom d'Ammonius était très répandu en Égypte. Il était porté aussi par un péripatéticien contemporain, « qui n'avait pas son pareil en érudition », LONGIN, *De fine*, dans la *Vie de Plotin* ; 20, Br., p. 22.

F. Ch. BAUR admettait au contraire le témoignage d'EUSÈBE.

jugement que l'histoire d'Origène devait suggérer naturellement à un profane.

Rien dans le témoignage de Porphyre ne permet de l'accuser d'erreur ni de mensonge en ce qui concerne la personne du maître alexandrin. Il a raison aussi lorsqu'il laisse entendre qu'Origène ne fut point membre de la confrérie formée par les disciples d'Ammonius, comme l'avait été sans doute Héraclès, mais seulement « auditeur », avec l'idée d'acquérir moins une doctrine qu'une méthode, une habitude de philosopher, et la familiarité de quelques problèmes. Il n'y avait rien d'étonnant que le catéchiste vint suivre l'enseignement d'un professeur d'origine chrétienne, dont la tendance spiritualiste était connue. En ce temps « la philosophie néo-platonicienne n'avait pas encore confondu sa cause avec le polythéisme grec ¹ ». Si l'on a voulu répartir les renseignements de Porphyre entre plusieurs personnages, ce n'est point qu'ils contiennent quelque invraisemblance; mais d'autres textes y invitaient.

Les documents contemporains, parmi lesquels il faut compter d'autres paroles de Porphyre lui-même, semblent bien rapporter, au sujet d'Origène, des informations qui sont démenties par son histoire la plus certaine. Le premier en date des passages où son nom est joint à celui d'Ammonius est un fragment du traité « *De la fin* », écrit par le rhéteur Longin avant 268. L'auteur énumère les chefs d'école qu'il a connus pendant qu'il était adolescent, entre 230 et 235, parmi lesquels se trouvaient les platoniciens Ammonius et Origène. « Je les ai fréquentés très longtemps. Ils étaient de beaucoup supérieurs en intelligence à tous leurs

Le philosophe Ammonius Saccas serait resté fidèle au christianisme et aurait composé des ouvrages religieux.

1. VACHEROT, *Histoire de l'École d'Alexandre*, II, p. 90; cf. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 11 et 12.

contemporains¹ ». Cet Origène ne compte point parmi les véritables écrivains. Il est de ces auteurs qui n'ont pas le souci de laisser une œuvre, ni de polir un traité, mais pour qui écrire est une tâche secondaire. Il a cependant composé un ouvrage, un *Traité sur les Démons*. Un témoignage de Porphyre confirme celui-ci, dans la *Vie de Plotin*, écrite pour servir d'introduction à l'édition des *Ennéades*, après 298. Origène aurait reçu auprès d'Ammonius le même enseignement que le fondateur du néo-platonisme, et il aurait violé le secret de l'école, en publiant, outre le traité cité précédemment par Longin, une seconde œuvre, *Que le roi seul est poète*, sous le règne de l'empereur Galien². On lit plus loin que Plotin fut rempli de confusion, un jour qu'il dut enseigner devant Origène. La scène se passait à Rome, où l'on sait qu'il tint école après 244. Elle est digne de ces platoniciens d'Alexandrie, pour qui la parole comportait toujours une inclinaison de l'âme, une diffusion de la lumière vers des régions plus humbles et plus sombres. « Un jour Origène vint à son cours. Il rougit et voulut se lever. Prié par Origène de parler, il dit qu'on n'en avait plus envie, lorsqu'on était sûr de s'adresser à des gens qui savaient ce qu'on allait dire. Il continua un peu la discussion, et se leva pour partir³ ».

Ni la plupart des faits, ni les dates, ni les titres des œuvres ne peuvent être mis d'accord avec l'histoire

1. LONGIN, *De la fin*, dans PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 20; BR. p. 22 : πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεποιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγω τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεχοῦσιν ... Origène fit un séjour à Athènes vers 240. Longin put aussi l'entendre à Césarée. Il était encore enfant quand Origène quitta Alexandrie.

2. PORPHYRE, *Vie de Plotin* 3; BR. p. 4 : ἔγραψε δὲ οὐδὲν (au sujet de la philosophie d'Ammonius) πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Cf. CREUZER, *Plotini opera* (1835), t. I, pp. xciii, xciv.

3. *Vie de Plotin*, 14; BR., pp. 15 et 16.

d'Origène. Pour les expliquer, il paraît nécessaire de supposer qu'ils se rapportent à un autre personnage du même nom, soit que les deux auteurs l'aient eu en vue, soit qu'ils l'aient confondu avec le maître chrétien. Ainsi est née l'hypothèse d'un second Origène, appelé souvent *le païen*. Elle est aujourd'hui presque universellement adoptée par la critique. Les humanistes de la Renaissance semblent encore l'ignorer¹. L'autorité de l'éditeur de l'*Histoire ecclésiastique*, Henri Valois, lui donna consistance au xvii^e siècle, en un temps où l'érudition, habituée à la distinction des genres, acceptait volontiers toutes les cloisons qui pouvaient séparer l'histoire sacrée et les lettres profanes. Il imagina en outre que le traité composé sous Galien était une flatterie adressée à l'empereur, dont on sait qu'il écrivit quelques poésies². On prêtait ainsi au néo-platonisme un souci de politique qui ne lui était pas habituel, à moins qu'on ne voulût faire du traité une plaisanterie ironique, comme un autre auteur en eut l'idée. Il restait hors de conteste que le nom d'Origène avait été porté par un contemporain célèbre du catéchiste alexandrin, comme lui égyptien, comme lui platonicien, comme lui émule de Plotin et connu de Porphyre. Ce fut l'opinion de Huet, puis de Redepenning³. L'école de Tubingue fut seule à s'y opposer, mais pour des raisons médiocres⁴. On vit même, au xix^e siècle,

1. BARONIUS, *Annales Eccles.*, ad annum 248; éd. PAGI, p. 623, n° 3 et LUCAS HOLSTEIN, *De Vita scriptisque Porphyrii*, Rome, 1630 identifient encore les deux Origènes.

2. H. VALESIUS, *Eus. opera*; P. G., XX, p. 563, note 17.

3. HUET, *Origeniana*, I, 1, 7; P. G., XVII, p. 641; REDEPENNING, *Origenes*, II, p. 425-428 : c'est Origène le païen qui est désigné dans la *Vie de Plotin*, et dans le *Commentaire de Timée* de Proclus.

4. F. CH. BAUR, *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, Berlin, 1837, t. I, col. 672-677 : compte-rendu de l'étude de G. A. HEIGL, *Das Bericht des Porphyrios über Origenes*, Ratisbonne, 1835, que nous n'avons pu consulter. Ils ne laissent subsister qu'un seul

Origène le païen conquérir le terrain jusque-là réservé à Adamantius. C'est à lui que conviendraient les faits rapportés dans le *Traité contre les Chrétiens*. « Porphyre, qui était un honnête homme, n'a certes pas manqué de bonne foi, mais il a confondu Origène le païen, qu'il avait connu autrefois, avec le chrétien, qu'il ne peut pas avoir rencontré. On ne doit accorder aucune autorité à son témoignage. Le maître à qui Origène fait allusion fut peut-être Ammonius, mais la chose est loin d'être certaine¹ ». On sait au contraire de diverses sources que Porphyre entendit Origène à Tyr ou à Césarée, vraisemblablement dans l'une et l'autre ville². C'est le chrétien qu'il attaque, c'est sa foi, appuyée sur le platonisme alexandrin, sur des livres de philosophie dont il peut citer la liste³. Dans des polémiques personnelles, y a-t-il place pour des confusions de noms? Mais il était inévitable qu'une hypothèse mal définie jetât un jour l'obscurité sur les témoignages les plus fermes.

Il était difficile de la définir. Car elle n'a pas d'autre point d'appui dans la réalité que la mention du nom d'Origène, faite incidemment par quelques néo-platoniciens. Son existence est une simple inférence, liée à cet unique problème, sans qu'il se soit produit aucune confirmation venue d'une source indépendante.

On est tenté d'invoquer une tradition antique assez semblable. La même solution, que des difficultés histo-

Origène, mais en rejetant le témoignage de Porphyre au sujet des deux ouvrages platoniciens.

1. CH. BIGG, *The Christian Platonists*, p. 156, note 2. Cette opinion avait déjà été soutenue par RITTER, *Gesch. d. Phil.*, IV, p. 576, note 1 (et Porphyre aurait confondu les deux Origènes).

2. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 11-14.

3. Pour donner cette liste, PORPHYRE a pu se référer à la bibliothèque de Césarée, comme le pense J. BIDEZ, ainsi qu'aux œuvres philosophiques d'Origène. Certains de ces auteurs avaient pu être utilisés dans les *Stromates*.

riques avaient suggérée aux modernes, s'était déjà présentée aux théologiens, pour répondre à des difficultés doctrinales. Plusieurs groupes se réclamaient du nom d'Origène. Le plus remuant, composé d'ascètes palestiniens, prônait la lecture des actes apocryphes, frondait ouvertement les évêques, et les accusait d'immoralité. Dans son *Traité contre les hérésies*, saint Épiphane n'osait le faire descendre de l'Alexandrin. « Ils s'appellent origénistes, dit-il. Je ne sais pas bien à cause de quel auteur. Viennent-ils d'Origène Adamantius, appelé aussi Syntactos ou de quelque autre, je l'ignore. Pourtant c'est ce nom que j'ai compris¹. » C'était peu de chose. Saint Augustin répète sous une forme plus affirmative l'indication de son prédécesseur². Mais l'auteur anonyme du *Praedestinatus* en sait déjà beaucoup plus long. Une hérésie de plus, sinon deux, enrichira son catalogue. « La quarante-deuxième hérésie eut pour initiateurs les origénistes, d'un certain Origène, non celui qui est connu de presque tous, mais un misérable Syrien, dont Epiphane dit qu'il a enseigné des choses si honteuses qu'on ne doit pas les transmettre à la postérité³ ». Pourquoi

1. EPIPHANE, *Haer.* 63; *P. G.*, XLI, 1062; HOLL (2), p. 398, l. 16 ss. : καλοῦνται δὲ Ὠριγένειοι · οὐ πάνυ δὲ σαφῶς ἤσμεν τίνος ἕνεκα, ἢ ἀπὸ Ὠριγένους τοῦ Ἀδαμαντίου καλουμένου τοῦ Συντάκτου ἢ ἄλλου τινός εἶναι, ἀγνοῶ. Ὅμως τοῦτο τὸ ὄνομα κατελήφαμεν. *Haer.* 64; *P. G.*, XLI, 1197; HOLL (3), p. 522, l. 6 : ἀλλὰ ἀρκέσει μοι ταῦτα πρὸς τὸν ἐθελοσόφον Ὠριγένην, τὸν ματαίως ἑαυτοῦ ἐπιθέμενον ὄνομα Ἀδαμάντιον.

2. AUGUSTIN, *De haer.*, 42; *P. L.*, XLII, 33 : Origeniani a quodam Origene dicti sunt : non ab illo qui fere omnibus notus est, sed ab alio nescio quo, de quo vel sectatoribus ejus Epiphanius loquens.....

3. PRAEDESTINATI AUCTOR, *Haer.* 42; *P. L.*, LIII, 599 : quadragessimam et secundam haeresim Origeniani inchoaverunt, a quodam Origene, non illo qui fere omnibus notus est, sed alio Syro quodam sceleratissimo (le alio nescio quo de saint Augustin s'amplifie beaucoup), de quo dicit Epiphanius quod tam turpia docuerit, ut nec debeant per scripturam ad nostros posteros destinari.

s'arrêter en si bon chemin? De cette première doctrine on ne connaît rien, sinon qu'elle est hérétique. Mais d'autres origénistes nient la résurrection des morts, et disent que le Saint-Esprit est une créature. Leur hérésie vient d'un troisième Origène¹. Assurément il reste un obstacle : c'est qu'il suffit de lire les œuvres d'Adamantius, et en particulier « les quatre livres *des Principes* » pour y trouver la plupart de erreurs de ces divers personnages. Mais l'auteur du *Praedestinatus* n'en est pas embarrassé. Il connaît l'*Apologie d'Origène*, sans doute par l'intermédiaire de Rufin, et il en tire une explication. Les ouvrages ont été altérés, des haillons mêlés à la draperie d'or, comme l'a montré Pamphyle, le saint martyr. Dans cette solution, les deux ou trois Origènes hérétiques trouveront facilement leur place. Les parties les plus condamnables viennent justement de ces personnages, qui avaient le nom du grand homme sans partager sa foi. L'écrit ne transmet que des mots et des idées; si on pouvait montrer le visage de ceux qui parlent, l'imposture serait démasquée².

C'est ainsi qu'Origène le païen fit son entrée dans l'histoire, grâce à saint Épiphane et à l'auteur du *Praedestinatus*, pour compléter un répertoire d'hérésies. Encore n'a-t-on présenté d'abord ce personnage qu'en manière d'hypothèse, ce qui ôte beaucoup de poids à la tradition. L'antiquité chrétienne ne rapporte aucun fait, ni aucun écrit de ce personnage, dont l'histoire intéresserait pourtant les destinées de l'origénisme. Le patronage qui lui a permis de recevoir droit de cité dans la

1. *Ibid.*, 599-600.

2. *Ibid.*, 600 : Hi duo Origenes prava quaeque scripserunt. Haeretici et perversi doctores nostro Origeni catholico tractatori miscuerunt. Ideo enim Origenem legentes invenimus catholicum, et contra haereses dimicantem et vincentem; identidem legentes Origenem invenimus haeticum et adversa fidei astruentem. — La critique de ce témoignage a été faite par BARONIUS, *ad ann.* 256.

philosophie ancienne incite, avouons-le, à garder quelque défiance.

II. — LES ŒUVRES.

§ 1. — Commentaires de Platon.

On pourrait supposer que la tradition néo-platonicienne s'est montrée moins discrète au sujet de cet Origène, qui aurait été l'un des siens. Elle conservait avec un soin très fidèle les notes et les cahiers d'école, comme l'ont montré toutes les études récentes. Proclus cite en effet dans son *Commentaire du Timée* quelques interprétations d'Origène, que la critique moderne attribue communément à un philosophe platonicien de ce nom¹.

Comme tous ses contemporains, Origène le païen commentait de préférence les mythes de Platon. Ennemi du littéralisme, il y découvrait une doctrine supérieure. Ces histoires mystérieuses étaient destinées à éprouver le chercheur, à exciter sa méditation, et à germer enfin dans une expérience intime et inexprimable. « Platon, disait-il, n'est certes pas indifférent à la grâce du style, mais il poursuit un autre but que de procurer l'agrément du lecteur. » Telle n'était pas l'opinion du critique Longin, qui regardait les mythes comme de jolis ornements. Quant aux autres platoniciens, à Numénios et à ses disciples,

1. PROCLUS *in Plat. Tim. comment.* DIEHL, I, p. 31, l. 18 ss. — p. 60, l. 1-4, p. 63, l. 25-30, p. 68, l. 12, p. 76, l. 30 ss. (cf. THE-DINGA, *De Numenio*, frag. XLVII), p. 83, l. 25 ss. — p. 86, l. 19 ss., 25 ss. — p. 43, l. 7 — p. 162, l. 27. Outre les commentaires étudiés ici, il faut remarquer une discussion sur la valeur des mythes d'Homère, p. 63, l. 29, une explication à la fois grammaticale et morale de βῆ Ἡρακλείῃ (p. 68, l. 12) qui signifie αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, et un commentaire sur la « liberté » de Solon (p. 93, l. 7). Ces divers passages sont tout à fait dans l'esprit et dans la manière d'Origène. V. g. cf. *Com. in Joh.*, II, 10; *Pr.* (4) p. 72, l. 33 s. (sur la liberté du Sage).

ils ne voyaient partout que voiles, secrets et interdictions au seuil de la divinité.

Origène interprétait selon ses principes le tableau de la cité parfaite, rappelé à grands traits au début du *Timée*. Platon y prépare le lecteur à la contemplation du plan divin¹. « Il s'est servi de cette image pour produire l'état d'âme convenable, en vue de *présenter* la doctrine² ». Origène ne croyait pas davantage à l'histoire de l'Atlantide, et sur ce point il s'accordait avec Numénius³. Le récit du prêtre égyptien est une fiction qui contient un dogme caché. Car « Platon ne se souciait pas de belles figures, il voulait que ses imitations pussent persuader spontanément, sans fard, et d'une manière exacte. Il recourait naturellement à ce genre d'expression, comme à celui qui convient à un savant⁴ ».

1. SAINT JÉRÔME ne distingue pas cette « économie » de l'initiation secrète pratiquée dans certaines écoles néo-platoniciennes. La théorie d'Origène se confond pour lui avec celle de Numénius.

Les Alexandrins chrétiens rejetaient pourtant l'ésotérisme formel. Clément se défendit de procéder comme les auteurs des récits cabalistiques dont il faut connaître le chiffre, *Strom.*, I, 1, 14; *Str.*, p. 11, l. 4 ss. : κυλιόμενα δὲ αἶψά, μόνη μὲν χρώμενα τῇ ἐγγράφῳ φωνῇ.

2. PROCLUS, *In Plat. Tim. Comment.*, DIEHL, p. 60, l. 1 ss. : Ὁριγένους δὲ συνεχώρει μὲν ἐπιμελεῖσθαι τὸν Πλάτωνα τῆς γραφικῆς χάριτος, οὐχ ὡς τοῦ ἡδέος μέντοι στοχαζόμενον, ἀλλὰ παραστάσεως ἕνεκα τοῦ οἰκείου πάθους χρῆσθαι τῇ εἰκόνι ταύτῃ. Cf. *Cels.* VI, 2; K. (2) p. 71, l. 13 s.

3. *Ibid.*, p. 83, l. 25 ss. : Ὁριγένης δὲ πεπλάσθαι ἔλεγε τὸ διήγημα καὶ τοσοῦτόν γε συνεχώρει τοῖς ἀμφὶ τὸν Νοῦμῆνιον. La référence vient sans doute du traité de Numénius *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*. Sur l'interprétation même, les deux auteurs différaient. Dans le récit, Numénius voyait deux races d'âmes, les unes divines, les autres ouvrières du devenir (γενεσιουργῶν). Cf. *supra*, ch. vi. Origène au contraire croyait à l'égalité naturelle des âmes.

4. *Ibid.*, p. 86, l. 25 ss. : πιθανότητος δὲ αὐτοφουῶς καὶ ἀκαλλωπίστου καὶ τῆς ἐν ταῖς μιμήσεσιν ἀκριθείας φροντίζειν, καὶ δὴ καὶ τὸ εἶδος τοῦτο τὸ ἐρμηνείας αὐτοφουῶς ἔχειν ὡς πεπαιδευμένῳ προσήκον. On interprétait de même les récits d'Homère. La condamnation du poète dans la *République* offrait un problème insoluble à ces commentateurs, qui s'attachaient principalement à l'aspect mythique de l'œuvre

Ce n'est pas une théorie commune que ce symbolisme précis comme un commentaire de grammairien, et sage comme une homélie. Pierre de touche des âmes délicates, le mythe les met en état de grâce, avant de les introduire noblement dans la sagesse. Clément avait recommandé cette méthode dans ses *Stromates*. Il faut laisser germer la semence, disait-il, « après avoir préparé par cette discrétion ceux qui en sont dignes ». Au lieu de donner la vérité dans sa rudesse, on en présente d'abord une image savante, qui rend plus séduisants les dogmes et plus douce leur possession¹.

Le disciple de Clément avait une prédilection pour cette pédagogie spirituelle. Et l'on sait qu'il en avait trouvé la confirmation dans la lecture de Platon. Au livre VI de ses *Stromates*, Origène avait commenté, sans doute à propos du *Timée*, le III^e livre de la *République*, où l'on voit que « pour le profit des hommes, on a souvent besoin de les piper² ». Comme beaucoup de critiques modernes, mais avec plus de bonheur, Origène voulait expliquer les mythes platoniciens en les rapprochant de ce principe³. Certains mensonges sont un médicament utile, employé à bon escient par le gouvernant. Non qu'il doive inventer « une religion pour le peuple », ni se servir d'images,

platonicienne. Cf. PROCLUS, *Ibid.*, p. 63, l. 29 ss. — Homère méritait moins qu'Orphée d'être expulsé de la cité parfaite. Cf. *Contra Cels.*, VII, 54; K. (2), p. 204, l. 11. Comme Platon, il avait reconnu l'existence des mauvais démons. *Ibid.*, VII, 6; K. (2), p. 158, l. 20 ss. — Sur le style « attifé », cf. *com. in 1^a Cor.*, *J. of Theol. Stud.*, IX, 1907, p. 237, καλλωπίζοντες... οὐκ ὄν ἀλήθειαν.

1. CLÉMENT, *Strom.*, VII, XVIII, 111; ST., p. 79, l. 6 ss. : φιλοπόνους καὶ εὐρητικούς εἶναι τοὺς ἀναγιγνώσκοντας εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες.

2. PLATON, *Rep.*, II, 376 E-392 C (382 D : μυθολογίας). *Ibid.*, III, 413 D. Cf. MONTAIGNE, *Essais*, livre II, ch. XII.

3. Cf. l'étude magistrale de P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 154-177. L'interprétation d'Origène se rapproche de celle de HIRZEL.

grossières pour vulgariser la doctrine parmi les esprits incultes. La vérité ne s'abaisse que pour élever. Dans le domaine obscur de la croyance, l'allégorie excite et encourage la recherche, le récit devient la rhétorique du vraisemblable, la fiction s'accommode au tempérament de l'auditeur. Elle le familiarise avec une vérité trop mystérieuse, qu'il ne peut saisir directement. « Si l'intérêt du disciple l'exige, on parle en expressions ambiguës, et on expose par énigmes ce que l'on veut dire, pour conserver à son égard la dignité de la parole, et pour que la doctrine, qui pourrait être nuisible, si on la publiait sans voiles, reste enveloppée en se répandant. Mais que celui à qui incombe la nécessité de feindre fasse grande attention à ne se servir de la fiction que comme d'un condiment et d'un remède. Qu'il garde la mesure¹ ». Le défaut ou l'excès éloignent d'une saine pensée, ce qui n'est jamais permis, même pour ménager le progrès d'un commençant.

Il faudrait venir jusqu'à la plus récente critique pour trouver une théorie aussi compréhensive du mythe platonicien. Encore plusieurs modernes auraient-ils gagné à imiter la finesse de l'interprétation alexandrine. Origène n'eut qu'un tort : c'est de vouloir l'appliquer à tous les

1. *Strom.*, VI; *P. G.*, XI, 101 et 102; dans St. JÉRÔME, *adv. libros Rufini*, I, 18; *P. L.*, XXIII, p. 417 : id est sextum Stromateon Origenis, in quo platonis sententiae nostrum dogma componens, ita loquitur : Plato in tertio *de Republica* libro... Sin autem commodum audientis exegerit, verbis loquitur ambiguïs, et per aenigmata quae vult profert, ut et veritatis apud eum dignitas conservetur, et quod noxium esse poterat, si nudum proferretur in vulgus, quodam tectum velamine proferatur. Homo autem cui incumbit necessitas mentiendi, diligenter attendat, ut sic utatur interdum mendacio quomodo condimento atque medicamine; ut servet mensuram ejus ... On peut rapprocher ce texte de deux autres passages : *Com. in Joh.*, XX, 2; *P. G.*, XIV, 576; *Pr.*, p. 328, l. 28 : (mensuram, τὸ μέτρον) et PROCLUS, *in Tim.*, I, p. 60, l. 1 ss. — La comparaison du médicament est platonicienne *Rep.*, II, 382 C : φάρμακον χρήσιμον.

mythes, en particulier à ceux qu'on a appelés *génétiques*, tels que la guerre des Atlantes. S'il avait mieux distingué la fable, que Platon appelle mythologie, des traditions à demi didactiques, à demi historiques, ses commentaires spirituels auraient été plus prudents. Mais il lui a surtout manqué de comprendre que tout *fait raconté* n'est pas un symbole, et que, même au prix de beaucoup de réserves et de transformations, il ne pouvait appliquer aux livres historique de la Bible la méthode qui convenait à certains récits de Platon. L'histoire de la Providence était le contraire d'un mythe, puisque sa valeur résidait d'abord dans les événements eux-mêmes¹.

Grâce à cette méthode, l'Alexandrin construisait d'après le *Timée* le triple étage de l'ordre universel. Il y a trois cités : celle de Dieu, celle des âmes, celle des forces naturelles. De quelle cité Socrate veut-il parler en décrivant le meilleur gouvernement ? Est-ce la première, où les dieux et les archanges contemplent, est-ce la seconde, où les anges militent, à la limite du visible, attirant à eux les meilleures des âmes ? Car la troisième, celle des passions, est exclue. Origène choisit la première, la cité intellectuelle, « parce que c'est là que l'on confie les sciences aux gardiens² » à, ceux dont parle la *République*. Ce séjour céleste est décrit en termes platoniciens dans le premier livre du *Traité des Principes*, le plus proche des commentaires helléniques. « Certaines races d'âmes sont mises à part dans une sorte de cité d'un caractère propre... Là-haut se présentent à elles les types du vice et de la vertu³ ». La contemplation qui les unit dépasse

1. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité*, p. 45 et 46.

2. PROCLUS, *Tim. Com.*, DIEHL, p. 31, l. 25 ss. — Commentaire du *Timée* 18 A, rapproché sans doute de *Tim.* 24 C et de *Rep.* III, 414, 415.

3. Ce fragment, dont l'authenticité est seulement probable, s'insère d'après P. KOETSCHAU dans le chapitre *De Angelis*, I, VIII, 4 ;

toute autre connaissance. Même quand elles ont quitté la cité supérieure pour former la milice des anges, elles peuvent encore instruire les êtres déçus, « par les leçons salutaires de leur science¹ ».

La seconde cité, celle de la vie militante, est mise en scène dans le récit de l'Atlantide. « Plusieurs l'interprètent par la rivalité de certains démons, les uns bons, les autres mauvais, les uns supérieurs en nombre, les autres en force, comme l'a supposé Origène² ». On apprend leurs interventions par un fragment du *Commentaire de la Genèse*, et plus longuement dans les chapitres v-viii du *Traité des Principes*, qui forment une véritable étude sur les êtres spirituels. Les anges éclairent notre décision et nous aident à vaincre l'ennemi. Leur rôle est prépondérant dans la cité des âmes moyennes, toujours placées entre le bien et le mal³.

K. p. 102, l. 12. *Le Phèdre* s'y trouve associé à la *Rep.* et au *Timée* : ἔθνη τινὰ τῶν ψυχῶν ἀποτίθεται ἐν ἰδιαζούσῃ τινι πολιτείᾳ ... προ-
κειῖσθαι δὲ κακῇ τὰ τε τῆς κακίας καὶ τῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα. L'état de perfection est décrit de la même manière dans la traduction de Rufin, en d'autres passages, v. g. I, iv, 1; K. p. 64, l. 4 (adsumptio scientiae). — *Ibid.*, l. 22 : institutione haec vel eruditione — *Ibid.*, 3; p. 84, l. 13 : eruditionibus angelicis. *Eruditio* correspond à μαθήματα dans III, i, 4; K. p. 199, l. 7 : τῶ πλείονα μαθήματα εἰλη-
φότι, cf. I. 26 : eruditioribus quibusque viris.

1. *Ibid.*, I, vi, 2; p. 82, l. 2. La théorie suivant laquelle les anges se font les éducateurs des hommes était bien connue à Alexandrie.

2. PROCLUS, *Tim. Com.*; DIEHL, p. 76, l. 30 ss. : οἱ δὲ εἰς δαιμόνων
τενῶν ἐναντίωσιν (ἀναπέμπουσι τὴν ἀνάλυσιν), ὥς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν
δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλῆθει, τῶν δὲ δυνάμει κρείττονων, καὶ τῶν μὲν
κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὀριγένης ὑπέλαβεν. Cf. P. BOYANCÉ,
Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine,
Revue de Philologie, avril 1935.

3. *Com. in Gen.*, tome III; P. G., XII, 84, 85. — *De Princ.*, I, v, 1;
K. p. 68, l. 22 : qui inter has bonas et malas (virtutes) medii
quidam sunt et adhuc in agone atque in certamine positi (la cité
intermédiaire). — *Ibid.*, K. p. 160, l. 13 (d'après la *Lettre à Men-
nas*) : διττὸν πεφυκέναι τὸ γένος τῶν δαιμόνων..., συγκροτούμενον ἐκ τε

Quant aux mouvements du ciel, ils exercent leur influence dans les limites de la cité supérieure. Les âmes y conservent « la légèreté et l'heureux mouvement de leur nature, par le tourbillon de l'univers qui les enveloppe et les entraîne dans sa rotation¹ ».

Il reste ainsi quelques exemples des disciplines que l'on pratiquait à l'école d'Ammonius. Malgré le titre de la chaire, toutes les « sciences philosophiques » n'y étaient pas également enseignées. L'astronomie, la géométrie, la dialectique elle-même s'effaçaient devant la métaphysique. Car seule importait la connaissance de l'âme, par où l'on remonte aux intelligibles. Les diverses parties de la philosophie n'étaient que des *voies* dirigées vers cet unique nécessaire². La méthode même qui était en usage interdisait de s'attarder. On commentait un texte de Platon : les observations physiques faisaient connaître l'histoire des âmes dans le monde; d'autres remarques formaient une sorte d'éthique transcendante, découvrant les forces secrètes du drame qui agite la conscience raisonnable; la mystique, sans recourir à la magie ni aux sciences occultes, montrait comment la contemplation se relâche ou persévère chez les êtres qui administrent l'œuvre divine. On ajoutait parfois quelques études grammaticales. Le *Timée*, dans

ψυχῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἐκ κρεῖττόνων καταπιπτόντων εἰς τοῦτο πνευμάτων ... Ces propositions condamnées ont pu être obtenues en ajoutant au *Traité des Principes* des passages platoniciens des *Stromates*.

1. PROCLUS, *Tim. Com.*; DIEHL, p. 162, l. 27 (εὐκρασία). Cf. *De Princ.*, I, VIII, 4; K. p. 102, l. 13 ss. : βιοτεύοντα ἐν τῷ λεπτῷ τε καὶ εὐκρινέτῳ τῆς φύσεως ἐχυτῶν. Origène fut accusé d'astrologie, *Ibid.*, notes *ad. lin.* 12 ss. Cf. *Timée* 24 C — *De Princ.*, III, II, 5; K, p. 254, l. 13.

2. *Selecta in Threnos*; P. G., XIII, 613; KLOST. (3), p. 241, l. 1 ss. : πρὸς τὴν διάνοιν, τῆς σκοπευτικῆς καὶ θεωρητικῆς δυνάμεως Σιῶν καλουμένης, πολλὰ ὁδοί εἰσι τῶν ποικίλων δογμάτων, μυστικῶν τε καὶ φυσικῶν καὶ ἡθικῶν, τάχα δὲ καὶ λογικῶν, αἱ φέρουσι ἐπὶ τὴν κατανόησιν καὶ θέαν τῶν προκειμένων...

sa première partie, était le principal objet des commentaires. On en rapprochait la *République*, et surtout le *Phèdre*, où l'on commençait à chercher une philosophie de l'univers, bien que le destin des âmes individuelles, problème plus religieux, continuât pendant cette période à rester au premier plan. Le *Phédon* et le *Banquet* étaient beaucoup moins étudiés. La croyance en l'immortalité faisait partie de l'enseignement élémentaire du platonisme¹; quant à l'ascension de l'âme, on préférait la considérer dans le cycle de la chute et du relèvement. Tels étaient les exercices ordinaires, ou, comme dit Origène, la grand'route dont le tracé était bien relevé.

Avouons qu'il ressemble, à s'y méprendre, à son condisciple, Origène le païen. Celui-ci, dans ses interprétations, s'inspire de l'école de Numénius sans suivre sa doctrine. Il accepte la hiérarchie des êtres enseignée par Clément et Ammonius, sous cette réserve que les anges y sont plus près des hommes. On trouve dans sa « divine comédie » des accents de combat, un souffle nouveau qui anime la sagesse trop impassible de ses prédécesseurs. Même dans le monde des esprits, la vertu n'est pas naturelle, il y a une place pour le mérite et le péché. L'histoire des guerres antiques révèle le secret des victoires et des défaites invisibles².

Origène le païen est le meilleur guide pour aborder le

1. Cf. E. BRÉHIER, éd. PLOTIN, IV, VII, notice p. 179. Sur les diverses manières dont la psychologie platonicienne était interprétée, cf. *Ibid.*, notice, p. 13-18. — Il faut noter une lecture du *Timée* 48 A qui vient peut-être d'Ammonius. On la trouve chez Origène, *Com. in Joh.*, I, 22; PR. p. 23, l. 22. Il lit ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, comme si Platon avait écrit νοῦ συστάσεως : le système des Idées qui est dans l'Intelligence.

2. Cf. *De Princ.*, IV, II, 8; K. p. 320, l. 10-12 : παραδοξότατα δέ, διὰ ἱστορίας τῆς περὶ πολέμων καὶ νενικηκότων καὶ νενικημένων τινὰ τῶν ἀπορρήτων τοῖς ταῦτα βασανίζειν δυναμένοις σαφηνίζεσθαι. Cf. *Ibid.*, IV, III, 12; p. 342, l. 7 (ἀπορρήτα appartient au vocabulaire néo-pythagoricien).

premier livre du *Traité des Principes*. Il en possède les mots, les idées, les tendances. Mais sa pensée est encore plus proche des fragments qui appartiennent aux *Stromates* d'Adamantius.

§ 2. — Les Stromates.

Origène s'y proposait de comparer les dogmes chrétiens avec les opinions des philosophes, sur quelques points de science et de morale où il admirait leur pénétration. L'étude approfondie qu'il faisait alors de la pensée hellénique l'y invitait. Pour cette œuvre de conciliation, la forme la plus convenable lui paraissait le genre littéraire des *Stromates*, qui se liait au programme de l'éclectisme, dans l'esprit d'un ancien disciple de Clément. Cette manière souple et un peu voilée permettait aussi de réserver l'ouvrage aux meilleurs élèves du Didascalée, qui étaient capables de tirer profit sans retard des découvertes d'Origène¹.

Doctrines profanes et théologie devaient se fondre, selon l'habitude de Clément. Parmi les auteurs cités figuraient Platon, et son principal commentateur Numénius. Mais les Stoïciens n'étaient pas exclus. Ceux de la dernière époque, Cornutus, le maître du poète Perse, ainsi que le bibliothécaire alexandrin Chérémon, avaient leur place dans le parallèle, et très probablement aussi les néo-pythagoriciens².

1. *Stromates*, chez saint Jérôme, *Adv. libros Rufini*, P. L., XXIII, 413 : haec Origenes scripsit ... in libris quos ad perfectos et ad discipulos loquebatur.

2. *Ibid.*, 412 : id est sextum Stromateon Origenis, in quo Platonis sententiae nostrum dogma componens, loquitur ... — *Ad Pamm. et Ocean.*, 84, 3; P. L., XXII, 745. — *Epist.*, 70, 4; P. L., XXII, 667 : hunc imitatus Origenes, decem scripsit Stromateas, Christianorum et Philosophorum inter se sententias comparans : et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans. Cf. EUSÈBE, *Hist. eccles.*,

L'interprétation allégorique rendit le rapprochement plus facile. Suivant l'exemple d'Hippolyte, Origène l'appliqua de préférence aux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, où l'histoire tient moins de place que l'enseignement, en particulier à plusieurs passages de Daniel.

L'œuvre fut achevée sous le règne d'Alexandre Sévère, sans doute peu après l'avènement de cet empereur, vers 222¹. Comme les *Stromates* de Clément, elle devait rassembler les travaux de plusieurs années. Elle fut pour le jeune maître l'occasion d'écouler le surplus de sa science déjà trop abondante. Ce genre littéraire permettait de parler de tout, à condition de respecter une certaine unité de ton. Des notes sans emploi y trouvèrent aisément place, en particulier des commentaires de saint Paul qui avaient pu naître de la controverse marcionite. Le *Troisième livre des Stromates* expliquait plusieurs endroits de l'*Épître aux Romains*. Au *Quatrième livre*, à propos de la *Première Épître aux Corinthiens*, la virginité était présentée comme une vertu du cœur, qui dépasse la simple pureté physique. Plus loin un autre commentaire de cette *Épître* affirmait le rôle continu du Christ dans la vie mystique du peuple d'Israël. Ailleurs, le même livre rappelait que les âmes supé-

VI, XIX, 8; Schw., p. 560, l. 11 (citation de PORPHYRE) : Numenius et Cornutus sont également cités parmi les auteurs dont Origène s'est inspiré. D'autres n'ont pu être connus d'Origène que beaucoup plus tard (Longin, et sans doute le syrien Apollophone). Au contraire Chérémon était un alexandrin, étudié par Clément. — Cronius, Moderatus et Nicomaque sont des pythagoriciens. On remarquera la place très restreinte que tient le stoïcisme dans cette énumération. Cornutus conseillait le culte extérieur et ne condamnait pas les formules de prière.

1. EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, VI, XXIV, 3; Schw., p. 572, l. 7 : τοὺς ἐπιγεγραμμένους Στρωματεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν δέκα, ἐπὶ τῆς αὐτῆς πόλεως κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρου συντάττει βασιλείαν, ὡς καὶ τοῦτο ὁλόγραφοι δηλοῦσιν αὐτοῦ πρὸ τῶν τόμων ἐπισημειώσεις.

rieures, comme celle de Paul, ne sont pas d'une autre essence que le commun des hommes, et partagent leur misère, faibles avec les faibles¹.

On retrouve pourtant le sage un peu livresque des premiers commentaires, replié sur sa contemplation, dont il recueille naturellement et sûrement les fruits. En dehors des autres biens, Dieu lui rend ainsi « dans le secret » la récompense de choix, la bonne santé que l'être raisonnable trouve dans l'exercice de la raison². La prière est moins une demande qu'une élévation. Dans le grand cri de Suzanne innocente, on reconnaît la voix des âmes pures, déjà célébrée par le *Commentaire des Psaumes*. Dieu entend ses saints. Leur appel est rendu plus clair et plus fort par l'émotion de leur cœur, la droiture de leur conscience, et une intelligence qui sait confesser la grandeur divine³.

La tentation des vieillards est décrite selon la psychologie qui deviendra habituelle à Origène. D'abord naît la passion, ou pour mieux dire le trouble, qui de la chair gagne la sensibilité, puis le jugement. Alors se produisent cette déformation et ce refus qui sont à l'origine de tout péché : le sens moral ruiné, les yeux inclinés pour ne plus voir les choses du ciel, pour ne plus se

1. Von der GOLTZ, *Eine Textkritische Arbeit des 10 Jahrhunderts Texte und Unters.*, N. F. 2, 4, 1899, p. 63-65.

2. *Com. in Joh.*, XIII, 45; *P. G.*, XIV, 480; *Pr.* (4), p. 271, l. 31 ss. (livre III des *Stromates*) : διὰ δὲ τὴν ἀπ' αὐτῆς τῆς θεωρίας ὠφέλειαν αὐτόθεν κατὰ φύσιν οὔσαν τῷ νῷ, καὶ τῇ λογικῇ φύσει, ἐξάρετον τυγχάνουσιν, καὶ χωρὶς ἐτέρων παρὰ ταύτην ἐπαγγελῶν γεγράφθαι τὸ Συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ὅπερ εὐπρόθεόν τινα τοῦ ἡγεμονικοῦ δηλοῖ. Ce texte est sans doute cité littéralement, au moins en partie : l'expression λογικὴ φύσις appartient aux premiers écrits d'Origène.

3. SAINT JÉRÔME, *Com. de Daniel*, XIII, 24; *P. L.*, XXV, 582 (livre III des *Stromates*) : magna vox erat, non ciens percussione, et clamore faucium, sed pudicitiae magnitudine, per quam clamabit ad Dominum. Cf. *Ibid.*, 42; 582 — et XIV, 1; 584.

souvenir de Dieu, ni de l'homme, ni de la tendance première qui porte tout être au bien¹.

Le latin vigoureux de saint Jérôme a saisi au passage, dans le *Commentaire de Daniel*, ces traits d'Origène². Le réalisme du traducteur, son goût des âmes ne pouvaient manquer de leur donner toute leur saveur, et peut-être d'y ajouter; fleurs de serre, transplantées dans un plus gras terroir. L'élégance alexandrine, celle du premier Origène, ses mots choisis, sa phrase équilibrée, se reconnaissent çà et là. — Pour le reste, les livres des *Stromates* furent un échec. Dans l'antiquité on n'en trouve aucune citation. C'est le sort de toutes les œuvres qui ont tenté de faire coïncider la religion et la science profane. Le « concordisme » ne peut qu'attirer les foudres des deux partis. La science l'accusera toujours d'abuser

1. *Ibid.*, P. L., XXV, 580 : ipsi everterunt sensum suum; quo subverso oculi eorum inclinati sunt, ut coelestia non viderent, nec recordarentur judiciorum justorum...

Le même récit de *Daniel* donna lieu plus tard à une correspondance d'Origène et de Jules Africain, qui avait sans doute eu connaissance des *Stromates*.

2. Les autres passages importants sont : une théorie du Verbe incarné, encore toute proche de la doctrine d'Hippolyte : le Verbe est envoyé comme un anneau sur la terre de captivité. Saint Jérôme, *Com. in Jerem.*, XXII, 24 (livre V des *Stromates*); P. L., XXIV, 817 — quelques dissertations grammaticales sur αἰσθητόν (livre X); P. L., XXV, 581 — σχῆμα καὶ πρῶτον (livre X); P. L., XXV, 582 — une étude de la prophétie de Daniel au sujet de l'avènement du Seigneur (livre X); P. L., XXV, 549 — une interprétation de l'Épître aux Galates (livre X); Saint Jérôme, *Com. in Epist. ad Gal.*, V, 13; P. L., XXVI, 406.

La liste des fragments est donnée par HARNACK *Altchrist. Litt.*, p. 383 (Ed. 1893). Édition partielle dans P. G., XI, 101-103,

Les extraits des *Stromates* qui, selon, REDEPENNING, *Origenes*, I, p. xiii, existaient à la Bibliothèque de l'Escurial, composés par Presbyter Beatus, se réduisent à une citation, identique à l'une de celles qu'a données saint Jérôme dans le *Commentaire de Daniel*. Cf. KLOSTERMANN, *Die Schriften*, *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1897, p. 862, l. 11 et note.

de ses doctrines, et de les « brocanter », comme s'en plaignit Porphyre, qui avait peut-être lu les *Stromates*. A la religion, il répugnera d'être pliée à la ressemblance d'opinions étrangères, et de voir comparer ses dogmes à ceux de Cornutus et de Numénius. Elle ne reconnaîtra plus la résurrection, si l'apologiste déclare qu'on peut l'expliquer simplement par l'effet vivifiant que produit chez l'être raisonnable la révélation du mystère¹. Sous les efforts contraires des deux interprètes mécontents l'œuvre se dédoublera. Chacun en répudiera un aspect et tirera l'autre à lui. La tentative deviendra bientôt intelligible pour la postérité. N'est-ce pas toute l'histoire d'Origène le païen?

§ 3. — Les traités platoniciens.

V. — Resteraient, comme le bien propre de ce personnage, les deux traités mentionnés dans la *Vie de Plotin*. Cependant, même en ce domaine où elle a pris naissance, l'hypothèse d'un second Origène est loin de s'imposer, car les titres de ces œuvres répondent fort bien aux préoccupations qui dirigeaient alors les recherches d'Adamantius. La pédagogie alexandrine devenait chez lui plus ample et plus dramatique. L'ordre du monde devait se réaliser non seulement par une entr'aide et une savante éducation des âmes, mais par une lutte, celle des saints contre les mauvais démons, et surtout celle des puissances favorables contre les puissances adverses. En présidant à ce combat, le but de la Providence était de restaurer dans l'état angélique les intelligences dé-

1. La résurrection est déjà commencée chez ceux qui ont partiellement la connaissance de Dieu. Cf. Von der Goltz, *Eine Text-kritische Arbeit*, p. 62 (cf. p. 97) : σημειωτέον ὅτι ἤδη ἡμᾶς ὁ Κύριος ἐξηγερμένοι λέγεται, ὡς κατὰ τοῦτο ἤδη τὴν ἀνάστασιν γεγονέναι, ἀνάστασιν δὲ τάχα τὴν ἐκ μέρους, ὡς γινώσκιν λαμβάνουσι οἱ τὴν ἐκ μέρους. La vraie mort de l'âme est de s'enfoncer dans la matière.

chues. Si le catéchète d'Alexandrie voulait compléter la philosophie de l'économie divine, telle qu'il l'entendait enseigner par les spiritualistes de son temps, il devait écrire un *Traité sur les démons*, ou sur les puissances, comme on disait au Didascalée.

L'autre problème alexandrin de cette époque était d'unir en une seule théorie la doctrine de la Providence et celle de « la production du monde », l'une intellectualiste, l'autre volontariste. Le fragment d'Ammonius laisse apercevoir toute la difficulté : le vouloir divin fait subsister le monde, la Sagesse a le rôle subordonné d'une organisatrice, qui établit par une discrimination la hiérarchie des êtres. Chez Origène, ces deux notions se concilient : la volonté n'est que l'acte de l'esprit. Tout procède de l'intelligence, qui est l'unité première. Ainsi le néo-platonisme prend la figure qu'il gardera pendant un tiers de siècle, jusqu'à l'avènement du plotinisme. L'intelligence qui régit les choses est aussi leur principe. Elle manifeste son opération à la fois par la démiurgie et par la Providence. Soit qu'il crée, soit qu'il préside au cours des événements, « Dieu tient par sa sagesse la souveraineté dans l'univers¹ ». On trouve la doctrine de

1. *De Princ.*, I, II, 10; K. p. 43, l. 8 : per sapientiam quae est Christus tenet Deus omnium potentatum. — Cf. *Ibid.*, II, IX, 7; K. p. 171, l. 28 : verbo enim dei et sapientia ejus creata sunt universa (ποιητής), et per ipsius sunt ordinata justitiam (βασιλεύς) — *Com. in Joh*, I, 30; *P. G.*, XIV, 76; 77; *Pr.*, p. 36, l. 3-5 : ἡγοῦμαι οὖν βασιλέα μὲν λέγεσθαι τὴν προηγουμένην τοῦ προτοτόκου πάσης κτίσεως φύσιν.

La critique est unanime aujourd'hui à placer sous ce titre une thèse néo-platonicienne. Il est clair que le mot ποιητής signifie *effector* (FICIN) ou *opifex* (CREUZER) mundi. ENGELHARDT lui donnait le sens plus restreint de *Gesetzgeber* (Le Législateur des Juifs). — Le mot βασιλεύς, depuis l'étude de RUHNKEN, *De vita et scriptis Longini*, est rapporté à l'Intelligence productrice, νοῦς. L'histoire du mot chez NUMÉNIUS et PLOTIN (v. g. *Enn.*, V, III, 3) montre que la royauté signifie le gouvernement spirituel. Il en est de même

l'intellect-démiurge, ou au moins quelques-unes de ses traces, chez tous les représentants de la première période néo-platonicienne, chez Longin comme dans les premiers écrits de Porphyre¹.

Or cette philosophie contient aussi la réfutation décisive des hétérodoxes. Le Roi est créateur, disait Origène avec les platoniciens. Seul il est créateur, ajoute-t-il en

chez Origène : il attribue la royauté à la Sagesse, qu'il appelle aussi Fils unique ou Christ préexistant, pour exprimer l'économie de la justice divine envers les êtres raisonnables, la lumière qui les éclaire et les dirige.

La fonction providentielle de la Sagesse n'était pas contestée. La controverse portait sur la démiurgie. Était-elle le propre de l'Intelligence elle-même, ou d'une activité de moindre dignité? De là vint le titre : seul le Roi (c'est-à-dire l'Intelligence) es créateur.

Sur les principales opinions, cf. CREUZER, *Plotini opera*, I, xciii et xciv. — ZELLER, *Die Philos. der Gr.*³, III, II, p. 461, note 2.

HEIGL, et BAUR à sa suite, avaient pensé que le mot βασιλεύς désignait au contraire le premier principe. Origène aurait dirigé son traité contre le plotinisme, en affirmant que le Dieu supérieur seul est créateur, et non le second ni le troisième dieu.

En réalité, l'alexandrinisme chrétien unissait indissolublement le Père et le Fils dans l'activité royale de la création. Ce n'est pas le rôle, mais la notion de l'Un qui l'oppose au néo-platonisme. Origène considère le Père comme l'unité des Idées contemplées par l'Intelligence (cf. *infra*, chap. x). Plotin placera les Intelligibles dans l'Intelligence, et regardera l'Un comme une réalité absolument supérieure à l'Intelligibilité. C'est sur ces deux points précisément qu'il rencontrera les résistances de ses contemporains : PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 18; BR., p. 19 — et LONGIN, *Ibid.*, 20; BR., p. 23.

PROCLUS, *Theol. Plat.*, II, 4, reprochera à Origène d'avoir ignoré l'Un plotinien, bien qu'il ait employé certainement le mot ἐνός, que l'on trouve inséré dans la traduction latine du *Traité des Principes*, I, 1, 6; K. p. 27, l. 13 : uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονός, et, ut ita dicam ἐνός, et mens et fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. — Cette unité première, qui consiste en la parfaite homogénéité des Idées divines, ne pouvait être prise en considération par le plotinisme.

1. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 34.

se retournant vers ses adversaires habituels du Didascalée. La philosophie nouvelle n'a pas trompé ses espérances. Elle lui apporte des principes sûrs dans la controverse. Puisque c'est l'intelligence même de Dieu qui a créé le monde, on ne saurait y voir l'œuvre à demi manquée d'un artisan mal inspiré, ou peu conscient de son idée. On ne saurait non plus limiter l'empire de la Providence. Le roi de la nature intellectuelle, en conduisant les êtres raisonnables, mène aussi la nature corporelle¹. Les trois cités proclament la toute puissance de celui qui est à la fois leur créateur et leur maître. D'un autre point de vue, n'est-ce pas ce que l'Écriture enseigne en proclamant la royauté du Christ²?

Dire que *le Roi seul est créateur*, c'était adapter le premier néo-platonisme aux préoccupations du Didascalée. C'était composer une défense philosophique de l'orthodoxie, sous un titre emprunté au style des paradoxes stoïciens, qu'Origène ne dédaignait pas tout à fait³.

En supposant que le maître du Didascalée est l'auteur de ces deux traités, on ne rencontre aucune impossibilité, mais toutes les vraisemblances. Ils ont peut-être formé dans son œuvre des opuscules indépendants. Mais Longin et Porphyre ont pu connaître ou citer comme des *traités* des dissertations qui appartenaient aux *Stromates* ou à d'autres ouvrages. Le premier livre du *Traité des Prin-*

1. *De Princ.*, II, VIII; K. p. 160, l. 15 ss. : ὁν (νοῦν) Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν, παραγαγεῖν πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν μεσῷ (d'après les *Anathématismes*, VI, cf. BARDY, *Recherches sur l'Histoire du texte*, p. 71-84). Ce texte est un résumé approximatif de la doctrine.

2. *Com. in Joh.*, I, 30; *P. G.*, XIV, 77; Pr. p. 36, l. 17 ss. : καὶ βασιλευμένων διαφοραί.

3. Cf. *Com. in Joh.*, II, 10; *P. G.*, XIV, 141; Pr. p. 72, l. 29 : μόνον καὶ πάντα τὸν σόφον εἶναι ἱερέα ... μόνον καὶ πάντα τὸν σόφον εἶναι ἐλεύθερον (cf. PERSE, *Satires*, VI). — CREUZER, après ENGELHARDT, voyait déjà sous ce titre une œuvre dirigée contre le gnosticisme, ou contre le troisième dieu de Numenius.

cipes, aux chapitres I et II, contient un véritable discours sur l'intelligence considérée comme le principe. Les chapitres V-VIII du même livre constituent une étude complète sur « les puissances ». L'auteur donnait lui-même le nom de traité à l'un des livres de cet écrit¹. Ainsi s'expliquerait que les deux essais mentionnés par les premiers néo-platoniciens ne figurent pas au catalogue d'Eusèbe. Ils auraient été insérés ou partiellement utilisés dans les œuvres suivantes.

Longin ne dit pas expressément, comme on l'a souvent cru, que le philosophe Origène n'a publié aucun autre ouvrage. Mais s'il reste de lui quelques travaux en dehors de ce traité, ils ne méritent pas le nom d'œuvre littéraire, au jugement de ce philologue sévère qui évitait les mots bas, et recommandait à ses élèves d'avoir le souci de la postérité. Même le paradoxe qui traitait de l'intelligence créatrice ne lui a point semblé digne d'une mention. En négligeant la production du maître alexandrin dans l'histoire de la littérature philosophique, le grammairien d'Athènes se rangeait naturellement au parti qui restera celui de tous les hellénistes². « Il manque à Origène ce qui fait les grandes œuvres. Ce sont des improvisations qui auraient eu besoin d'être condensées et soumises à une réflexion plus sévère. Dans l'histoire des lettres grecques, il n'a qu'une place secondaire³ ». Ajoutons qu'une grande partie de l'exégèse, dont Longin a pu connaître quelques échos, était dans l'école d'Origène un enseignement ésotérique, où l'on ne parvenait qu'après une longue initiation.

1. *Com. in Rom.*, VII, 16 : in illo libello ubi de libertate arbitrii disseruimus. Cf. *De Princ.*; KOETSCHAU, p. XI.

2. LONGIN, chez PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 20; BR. p. 22 : on remarquera l'opposition de βιβλίον et συγγράμμασι, de πάρεργον et τῶν ἐξεργασμένων.

3. M. CROISSET, *Manuel d'Hist. de la litt. gr.*, p. 787, 788.

III. — LES FAITS.

La véritable difficulté n'est point dans les titres des œuvres, mais dans les faits tels qu'ils sont rapportés par Porphyre. On ne voit nulle part qu'Origène ait fait un second séjour à Rome, au temps où Plotin y tenait école, après 244, alors que la *Vie de Plotin* contient le récit de leur rencontre. Elle place le second traité platonicien, *Que le roi seul est poète* sous le règne de Galien, qui fut associé à l'empire en 254. Aucun historien n'admet qu'Origène ait survécu longtemps après la persécution de Dèce. Selon l'opinion la plus commune, il mourut au début du règne de Gallus, vers 252¹.

Il est possible qu'il se soit rendu à Rome sous le pontificat de Fabien, auprès de qui il avait essayé de se justifier, par une lettre adressée à l'évêque et à l'Église romaine. Cette apologie fut vaine. Si un voyage la suivit, il est probable que ce fut un échec humiliant, et qu'Eusèbe préféra passer l'événement sous silence dans la vie de son héros². Pendant ce séjour, Origène aurait entendu une leçon de Plotin, dont la philosophie, encore peu personnelle et à ses débuts, ne pouvait que lui rappeler l'enseignement de leur maître commun³.

Tout autre est l'importance de la seconde difficulté, qui concerne la date du traité. Ce fait — et ce fait seul — est en contradiction avec l'histoire d'Adamantius. D'ail-

1. Cf. BIGG, *The Christian Platonists*. Valois place la mort d'Origène en 252. Redepenning en 254. La difficulté subsiste, même si on admet la date de Baronius, 256. Origène n'a certainement pas achevé son œuvre par un traité platonicien.

2. BARONIUS, *Annal. eccles.* : ad ann. 248, p. 623, n. 3. PACI objecte qu'Eusèbe ni saint Jérôme n'auraient oublié de mentionner ce voyage.

3. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 3; Br., p. 4 : ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς. Ainsi s'explique l'accord des deux anciens disciples.

leurs il ne s'accorde pas beaucoup mieux avec la *Vie de Plotin*. « Hérennius, Origène et Plotin avaient convenu ensemble de tenir secrets les dogmes d'Ammonius, que leur maître leur avait expliqués en toute clarté dans ses leçons. Plotin tint sa promesse... Hérennius rompit le premier la convention, et Origène le suivit... Pendant fort longtemps, Plotin *continua* de ne rien écrire; il faisait des leçons d'après l'enseignement d'Ammonius. Ainsi fit-il pendant dix ans entiers¹ ». On sait par Porphyre qu'il commença d'écrire vers 255. C'est au plus tôt à cette date que se placerait le traité d'Origène. Si les œuvres sont presque contemporaines, l'anecdote perd tout son sens. On ne peut dire que Plotin ait attendu longtemps pour suivre l'exemple de son condisciple.

Ce texte confus et obscur à tous égards, œuvre d'un vieillard qui écrivit un demi-siècle après les événements, rend-il nécessaire, en ce qui concerne Origène, la création d'un second personnage, dont le seul destin serait d'être présent à la date vaguement indiquée par Porphyre? Tel est, réduit à son élément, le problème d'Origène le païen. Est-il de bonne méthode, « pour résoudre plus simplement la difficulté² », d'imaginer un Origène dont on devra convenir, comme le font les historiens les plus récents, qu'on ignore tout de lui³, sauf le document que son existence a pour but de justifier, sans y réussir. N'y a-t-il pas d'autres possibilités que l'hypothèse la plus lourde et la plus coûteuse de toutes, celle qui consiste à ajouter gratuitement un nom à l'histoire? On pouvait s'y

1. *Ibid.* Πλωτίνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διέτέλεσεν. Selon Hans OPPERMANN, Plotin commença à composer en 253 (*Plotins Leben, Orient und Antike* 7, 1929, p. 44), quelques mois au plus après la divulgation dont Origène le païen serait coupable!

2. REDEPENNING, *Origenes*, II, p. 427.

3. Hal KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 299 : « Au sujet d'Origène le païen, les renseignements sont trop rares pour qu'on puisse établir quelque chose de sûr ».

croire obligé quand une connaissance trop imparfaite des origines du néo-platonisme rendait invraisemblables les relations d'Origène et de Plotin. Encore plusieurs historiens avaient-ils quelque scrupule devant la facilité de cette méthode. Devait-on faire intervenir un troisième personnage du même nom, parce que le philosophe Eunapius, dans une réminiscence confuse de la *Vie de Plotin*, appelle Origène un des principaux condisciples de Porphyre¹? Le docte Huet ne s'y est pas résolu sans une hésitation : « S'il en est ainsi, deux Origènes ont vécu à Rome à la même époque dans la familiarité de Plotin. L'un était son condisciple, et l'autre son disciple ² ». Outre le danger de ce pullulement, ces doubles, si semblables au grand homme qu'ils en sont presque les sosies, n'ayant de place nulle part, s'emparent des documents les plus sûrement attribués. Origène le païen, dont l'existence n'est rien moins que sûre, finit par usurper à l'école d'Ammonius la place qu'y occupait, selon des textes tout à fait clairs, l'Origène dont on possède l'histoire.

La supposition d'une erreur de nom, ou d'une faute de copiste, résoudrait la seule difficulté insoluble, la mention de l'empereur Galien³. Alors les fantômes se dissiperaient, avec les dangers qui les suivent. Origène

1. EUNAPIUS, *Vie des philosophes*; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, App. III, p. 50*.

2. HUET, *Origeniana*, I, 1, 7; *P. G.*, XVII, 641-644. Tel n'est pas l'avis de TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, III, p. 283-284. Il ne compte que deux Origènes. Il est évident qu'on ne saurait faire intervenir en ce débat Origène, le contemporain de saint Athanase, ni les témoignages tardifs de Sophronius et de Jean Damascène.

3. Ἐπὶ Γαλιένου. Faut-il lire Ἀλιάνου au lieu de Γαλιένου (qu'on écrivait aussi Γαλιάνου)? La tradition a hésité sur la place de l'η (cf. apparat CREUZER, p. LIII : Γαληνίου *cod. Par. B*).

Marius Maximus et Roscius Aelianus étaient consuls en 223. Cf. CAGNAT, *Chronologie de l'empire romain*, p. 273. — On trouve

le païen irait rejoindre son contemporain, le second Africanus, autre invention de la critique naissante, au pays des ombres, en ce royaume où les mythes de l'histoire s'endorment sans retour¹. Il y retrouverait aussi Sénèque le tragique et quelques autres.

En un problème débattu depuis les origines de la critique, et qui, même circonscrit, reste très obscur, il serait présomptueux de prétendre imposer une solution. Mais il importait pour l'histoire d'Origène de ne pas laisser l'hypothèse envahir le domaine des certitudes, et de rappeler, dans les choses incertaines, que d'autres conjectures, même médiocres, sont préférables à celle que l'on a pris l'habitude de proposer.

Origène suivit les leçons d'Ammonius. Il n'y a aucun doute sur ce point. Les deux traditions sont d'accord, celle des chrétiens et celle des néo-platoniciens, chez les contemporains et jusqu'à la fin de l'antiquité². Elève déjà mûri, il lui demanda la confirmation de la doctrine qu'il avait tirée lui-même de sa foi. L'enseignement ré-

dans la *Vie de Plotin*, plusieurs fautes analogues de noms propres, v. g. 3; Br. p. 4 (Θέτιλλιανῶ : Ἰουστινῶ) — *Ibid.*, 20; p. 22 (Θεόδοτος : Θεόδουλος). — La faute présente serait matériellement moins importante.

1. SCALIGER et VALOIS avaient imaginé un second Africanus, pour des raisons analogues, hésitant à attribuer les *Cestes* à l'écrivain chrétien, à cause des idées profanes, parfois étranges, qu'ils y trouvaient. Cette hypothèse est tout à fait abandonnée. Cf. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, p. 475.

2. Le nom d'Origène est associé à celui d'Ammonius par les deux traditions : parmi les chrétiens, par EUSÈBE, l'auteur de *Prae-destinatus* et THÉODORE, *loc. cit.*, cf. *supra*, chap. VI — parmi les néo-platoniciens, outre PORPHYRE, HIÉROCLÈS, *P. G.*, CIII, 706 D, 707 A, *loc. cit.*, CIV, 77 D. Il y a sans doute chez EUNAPIUS une hésitation, sous l'influence de la tradition chrétienne, qui commençait à distinguer les deux personnages. Mais PORPHYRE et PROCLUS auraient-ils cité un autre Origène sans prendre soin de le distinguer de son homonyme, l'Alexandrin « connu de tous » ?

pôndit à ses vœux. Il retrouva dans cette philosophie alexandrine fortement imprégnée de judaïsme et de christianisme, sous une forme plus rigoureuse, les affirmations qu'il avait dispersées dans ses commentaires : la création totale, sans matière préexistante, une providence toute puissante qui dispose le cours des événements pour l'éducation des âmes, la pensée divine considérée comme la cause et la reine de l'univers.

Sous la direction d'Ammonius, il se mit à son tour à commenter Platon. Dans son esprit, des rapprochements surgissaient : le Roi de toutes choses du *Philèbe* et des *Lois* lui rappelait la royauté du Christ, qu'il avait commentée dans les Epîtres de saint Paul. Ainsi se formaient des notes parallèles. Quelques-unes de ses explications profanes furent retenues par ses condisciples, même incroyants, qui lisaient avec lui le récit d'Er l'arménien et la cosmogonie du *Timée*. Parmi eux se trouvaient peut-être les platoniciens Euclide et Démocrite, probablement Hérennius¹. En leur compagnie Origène passa sans doute plus de temps qu'il n'en convint plus tard, trois ou quatre années. Les loisirs que lui laissait le Didascalée étaient consacrés aux conférences d'Ammonius Saccas. Les *Stromates* en sortirent. Origène retira aussi de ces exercices deux opuscles qui furent l'amorce du *Traité des Principes*.

En écoutant la parole du philosophe, il avait affermi sa propre pensée, devenue maintenant plus systématique. Son ascèse, inspirée d'abord par le martyre, allait se justifier en théorie par l'état toujours imparfait qui est propre aux natures libres. Sa théologie exprimerait le rapport intime des créatures et de la pensée divine, d'où elles

1. EUCLIDE a commenté le mythe d'Er. dans la *République*. DÉMOCRITE composa des commentaires de l'*Alcibiade*, du *Phèdre* et du *Timée*. Cf. BRÉHIER, *Plotin*, I, 22, note 1. AMÉLIUS est l'auteur d'un traité *De la justice chez Platon*.

sont nées. Il reconduirait la raison humaine jusqu'à cette Sagesse suprême où Dieu se complait à rassembler ses idées parfaites. Au lieu de se borner à la poussière des commentaires, le maître du Didascalée se ferait, lui aussi, sa philosophie, son système; mais ce serait une philosophie bâtie sur la parole de Dieu, un corps des doctrines chrétiennes, contre lequel les hérésies se heurteraient vainement. Qu'on laisse donc Origène le païen édifier son œuvre avec les réminiscences du platonisme. Saura-t-il faire autre chose que développer le message de l'Eglise, la seule Vérité, celle qu'Origène le chrétien n'a cessé de porter dans son cœur?

L'évènement devait en partie démentir l'optimisme de ce dessein vague et généreux. Dans la vie d'Adamantius, les deux hommes s'opposèrent quelquefois — avant que la postérité, effrayée par la complexité d'une telle âme, n'en fit deux personnes.

QUATRIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE

CHAPITRE IX

LE TRAITÉ DES PRINCIPES.

Combattu avec fermeté, l'ennemi simulera le repentir, pour détendre l'effort de notre attaque. Il veut que nous restions son voisin par quelque côté. Il veut garder tout près de son domaine ceux qui l'ont quitté. Mais il faut s'éloigner, passer la mer. Car c'est le moyen d'être sauvé.

(Homélie V sur l'Exode)

SOMMAIRE.

Méthode suivie dans l'étude du *Traité* : les divers documents, la traduction de Rufin.

- I. Caractère de l'œuvre : date. — Règle de foi et questions libres. — Titre et objet de l'ouvrage, discours sur l'inégalité, divine comédie, traité de vie spirituelle. Composition du *Traité*.
- II. La cité de l'intelligence et la vie en Dieu — La Trinité source de l'être. — L'origine des êtres raisonnables.
- III. La cité spirituelle : l'univers. — L'économie providentielle, le Dieu unique et le Médiateur — Destinée des âmes.
- IV. La cité de la nature et la lutte contre le mal : Providence et liberté, Dieu ami des hommes, la thérapeutique spirituelle. — La tentation.
- V. Les suites du *Traité* dans l'enseignement d'Origène : critiques savantes et critiques populaires, pression et aspiration.

Le moment était donc venu de donner une forme systématique aux idées, aux discussions, à la psychologie dont les *Commentaires* avaient été l'occasion, et d'en faire une doctrine totale. Ce fut l'objet du *Traité des Principes*, l'œuvre la plus importante d'Origène, moins peut-

être par les conjectures nouvelles qu'elle proposait que par la cohésion qu'en reçut pour toujours sa pensée.

En abordant l'étude de ce *Traité*, le choix d'une méthode s'impose. L'œuvre originale a disparu pour la plus grande part. Si l'on excepte les extraits contenus dans la *Philocalie* de saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, elle est connue principalement par la traduction latine de Rufin et par un ensemble de propositions ou opinions tirées de l'ouvrage. De ces deux espèces de documents, l'une a pour but de faire accepter l'œuvre, l'autre de la faire condamner¹. Il en résulte que l'historien ne peut se fier entièrement à aucun des témoignages.

On a même proposé de négliger le traduction de Rufin, et de s'en tenir rigoureusement aux sources grecques². Mais en cette matière une condamnation hâtive serait aussi nuisible qu'un excès de confiance. Quand l'enquête est possible, on doit la tenter. P. Koetschau, dans sa magistrale édition du *Traité*, a fourni le moyen de comparer la traduction latine avec des fragments de toute origine. Si la critique veut arriver à quelque résultat, elle doit pratiquer cette épreuve. Il faut avouer que les conclusions ont été le plus souvent défavorables. Le savant éditeur accuse Rufin de falsification³. G. Bardy au contraire s'efforce de réhabiliter le traducteur latin, et de montrer que les grandes lignes de la doctrine ont été fidèlement conservées. Les deux historiens sont d'accord pour reconnaître qu'il y a dans la version des lacunes, dont

1. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, 1923, livre I, chap. iv, et livre II, chap. i.

2. E. de FAYE, *Origène*, III, *Préface*, p. 1-3. La critique s'appuie en particulier sur la contradiction que l'on observe dans la doctrine de la matière. Cf. Hal Kock, *Pronoia und Paideusis*, p. 47 s.

3. *De Princ.*, Introduction p. cxxviii. Cf. le tableau suivant, p. cxxxi-cxxxv. — G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, p. 153. — A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, II, p. 390.

quelques-unes sont très importantes, des additions qui consistent surtout en gloses et en paraphrases, et d'assez nombreuses inexactitudes¹. Cependant il n'a pas été prouvé que Rufin ait jamais substitué des théories personnelles à la doctrine d'Origène. Il fut surtout préoccupé d'atténuer les témérités les plus graves, en les passant sous silence, ou en écourtant l'exposé. Dans tous les endroits qui ne pouvaient choquer le lecteur, sa traduction est aussi exacte que le comportait l'usage des Anciens, qui n'avaient point nos scrupules. C'est ainsi que des doctrines peu sûres ont été reproduites, parce qu'elles étaient vieilles et d'importance secondaire. D'autres, plus hardies, étaient trop connus ou tenaient trop de place pour qu'on pût les négliger. Comme Origène avait pris soin lui-même de les présenter sous la forme de conjectures, le traducteur les conserva dans leur ensemble, sauf la théologie de la Trinité, qui pouvait donner des armes aux ariens de son temps. — La manière prudente et enveloppée dont ces spéculations sont proposées ne rend leur authenticité que plus sûre. Origène, comme on le voit dans d'autres ouvrages, eut toujours l'habitude d'enseigner ainsi dans les questions libres. Ces atténuations et ces détours ne peuvent pas être attribués au traducteur, qui jugeait plus simple de supprimer ce qui le gênait. Ils sont naturels au contraire chez un théologien à la fois plein d'audace et respectueux de la croyance commune.

L'enquête menée par la critique moderne a constaté de graves déficiences, pour reprendre un mot de P.

1. Une des plus graves lacunes concerne la subordination du Verbe : *De Prin.*, IV, iv, 8; K. p. 359, l. 20 ss. On ne retrouve dans la traduction latine qu'un résumé fort incomplet de la démonstration à laquelle Origène renvoie dans le *Com. in Joh.*, I, 40; *P. G.*, XIV, 93; *Pr.* p. 45, l. 11 ss. De même dans *De Princ.*, I, II, 13; K. p. 47, l. 3-9.

Koetschau, plutôt que des infidélités systématiques. On peut tirer de là quelques règles, que nous suivrons dans cette étude. On se gardera d'attribuer une autorité sans limite aux traductions de Jérôme. Il force toujours un peu la pensée d'un auteur dont le génie, tout en nuances, était très différent du sien. Les propositions condamnées sous Justinien forment un témoignage encore moins sûr. Plusieurs sont tirées d'autres œuvres. Certaines peuvent provenir de gloses ajoutées par des disciples trop zélés ou excessifs. Cependant il n'est pas un seul de ces documents qui n'apporte quelque indication. Mais c'est à l'œuvre d'Origène lui-même qu'il faut demander les preuves décisives, en particulier aux parties grecques du *Traité*, au *Commentaire des Psaumes*, et aux premiers livres du *Commentaire de saint Jean*, qui furent écrits à la même époque. Beaucoup de citations peuvent être confirmées par l'une de ces œuvres. En outre, un grand nombre de doctrines n'ont de raison d'être et de sens qu'au temps d'Origène et dans son système. Elles répondent aux controverses, à la philosophie, aux rêveries d'une période difficile à confondre avec le iv^e siècle. Si l'on y reconnaît aussi la méthode et le style de l'auteur, ses mots préférés, si l'on y retrouve l'esquisse ou le développement d'opinions qu'il a professées ailleurs, il faut admettre que le morceau est authentique, au moins en substance.

Les théories téméraires, et même contraires à la tradition, ne manquent pas dans la traduction de Rufin. La timidité de sa théologie et sa sympathie pour Origène donnent la garantie qu'il ne les a pas inventées. Il n'est même pas suspect de les avoir forcées. La version latine restera donc au premier plan, mais accusée et sollicitée pour ainsi dire par tous les rapprochements qui peuvent aider à reconstituer le véritable origénisme, non pas celui des apologistes, ni celui des pièces d'accusation.

I. — CARACTÈRE DE L'ŒUVRE.

§ 1. — Règle de foi et questions libres.

Le *Traité des Principes* cesse d'être une énigme si on le replace dans l'histoire d'Origène. Vue isolément, l'œuvre a fait scandale, alors qu'elle s'ajuste sans difficulté au reste de l'enseignement alexandrin. C'est le manifeste d'un chef d'école, qui a rassemblé les leçons de plusieurs années pour construire la théologie réclamée par ses disciples. Avant de le composer, il avait entrepris et sans doute terminé le *Commentaire des vingt-cinq premiers psaumes*; il avait publié le premier tome du *Commentaire de la Genèse*, et peut-être le second¹; il comptait déjà parmi ses œuvres le *Traité de la Résurrection*, qui ne continuait pas seulement l'apologétique traditionnelle, mais traitait des rapports du corps et de l'esprit; il est fort probable enfin que les *Stromates* sont antérieurs, ainsi que plusieurs études platoniciennes, puisque l'auteur du *Traité* se prétend affranchi de la philosophie profane, sans renoncer pourtant au fruit de ses leçons.

Comme Origène n'a pas commencé à publier avant son voyage de Rome, et n'y fut amené que lentement par l'insistance d'Ambroise, ces diverses œuvres sont toutes postérieures à 211 ou 212. Elles doivent se répartir sur plusieurs années. Le *Traité* qui parut quand elles étaient déjà entreprises ou achevées, serait placé avec beaucoup de vraisemblance entre 220 et 225, moment proposé par la plupart des historiens. L'ampleur et la maturité de la pensée le rangent à côté du *Commentaire de saint Jean*, dans les dernières années de l'enseignement donné à Alexandrie.

Il se distingue tout à fait des œuvres précédentes. On

¹ P. KOETSCHAU, *De Princ.* Introd., p. x.

doit le compter parmi les théologies, puisqu'il n'invoque aucune autre autorité que « la doctrine et les paroles du Christ¹ ». Ni Platon, ni aucun des penseurs de la Grèce n'y est nommé. Les parallèles admis dans les *Stromates* n'y ont pas de place. Mais en même temps le *Traité* apporte une réponse justifiée aux problèmes religieux contemporains. La discussion philosophique y précède souvent les arguments tirés de l'Écriture. Comme Israël au livre de l'*Exode*, l'auteur a quitté le pays étranger, il est passé de l'autre côté de la mer, en emportant le trésor des Égyptiens, les ressources de la philosophie profane. Le fardeau, il est vrai, alourdit parfois sa marche. Entre son œuvre présente et les recherches platoniciennes, la distance n'est pas si grande qu'il le croit. C'est chose difficile, il en conviendra plus tard, d'emprunter à l'hellénisme tout en se libérant de son esprit.

La forme de cette théologie n'était pas moins nouvelle. Rien n'y rappelait les discussions de saint Irénée, ni l'allure ondoyante des traités de Clément, ni même les commentaires où Origène avait jusque-là dispersé son interprétation de la Bible, selon la rencontre. Il voulait désormais composer un corps de doctrine appuyé sur l'enseignement de l'Église, un système, le premier qui soit né de la pensée chrétienne².

Toutes les méditations que lui ont suggérées les saints livres, les controverses, ou les problèmes des écoles, il est nécessaire de les rattacher à la catéchèse élémentaire, puisque la science religieuse n'a pas d'autre fondement

1. *De Princ.*, I, *Praef.*, 1; K. p. 7, l. 12 s : non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt.

2. *Ibid.*, I, 9; K. p. 16, l. 14 ss. : ut unum... corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenimus (dogmes fondamentaux) vel quas ex consequentiae ipsius indagine et recti tenore reppererit (dogmes secondaires définis par la recherche que dirige la règle de foi).

que la foi. Il y a dans la croyance ordinaire des points très clairs, d'autres qui ne sont pas définis. Elle ne contient pas toutes les connaissances religieuses. Elle fixe les conditions de la recherche savante, dont elle est pour ainsi dire la norme ou le *canon*. D'une manière générale, on peut dire qu'elle établit l'existence des réalités surnaturelles. C'est aux théologiens, à ceux qui ont reçu la grâce de la sagesse, qu'il appartient d'étudier leur essence et leur origine¹.

Le canon ecclésiastique ne se réduit pas à une formule. Au sens le plus large, il est la croyance de la masse des fidèles, la règle de la vraie religion, opposée à l'impiété des hérétiques. Si on le considère sous sa forme la plus parfaite, dans cette Église spirituelle où l'Église ordinaire est contenue éminemment, il est aussi la méthode traditionnelle qui introduit dans la méditation des mystères, et fournit l'interprétation totale de la Bible. Car le canon de la foi contient les principes du symbolisme².

Le message de l'Église, les traditions vulgaires ou savantes qui remontent aux Apôtres, la prédication de leurs successeurs peuvent être ramenés à quelques points fondamentaux. Origène connaît une formule baptismale.

1. *De Princ.*, I, *Praef.*, 3; K. p. 9 : de aliis vero dixerunt quidem quia sunt, quomodo autem et unde sint, siluerunt.

2. V. g. *Com. in Joh.*, XIII, 16; *P. G.*, XIV, 421; *Pr.* p. 240, l. 11 s. : τὸν δὲ κανόνα κατὰ τοὺς πολλοὺς τῆς Ἐκκλησίας. — *De Princ.*, IV, II, 1; K. p. 308, l. 15 : τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. — Le mot κανὼν est employé par Origène, comme l'a prouvé D. van den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, pp. 309, 310. Cette solide étude a montré aussi que la formule dogmatique n'est qu'une partie de la règle de foi, en particulier chez Origène, p. 307-311. — L'expression *regula pietatis* peut venir de la traduction latine de Rufin. Car on ne la rencontre pas dans le texte correspondant de la *Philocalie*. Sur la distinction du canon et du symbole à Alexandrie, on peut consulter aussi CASPARI, *Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntniss besessen, oder nicht?* *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft*, 1886, t. VII, p. 354 ss.

Après avoir renoncé à Satan, le catéchumène qui donne sa foi au Christ *confesse* dans un court symbole le Dieu unique, son Fils et l'Esprit-Saint. Cette récitation publique des croyances les plus importantes *engage* solennellement le nouveau chrétien envers le clergé et la communauté qui y assistent¹.

Des formules traditionnelles se rapportent à l'Incarnation du Verbe, qu'elles aient appartenu ou non à cet engagement baptismal : « Jésus-Christ né de la Vierge Marie et du Saint-Esprit », « crucifié sous Ponce-Pilate », « ressuscité des morts ». La vie de Jésus est rattachée au second article, mais c'est du troisième, selon l'usage déjà établi au III^e siècle, que font partie l'inspiration des prophètes, la résurrection et le jugement².

Il est clair que la Préface évite toute récitation textuelle en exposant la règle de foi. Autant le dessin général est fidèle, autant l'expression est variable, personnelle, adaptée à l'intention immédiate. Quand ils traitent des ins-

1. *Hom. in Exod.*, VIII 4; *P. G.*, XII, 354, 355; BAEHRENS (6), p. 223, l. 17 (traduction de Rufin) : cum ergo venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et dominis renuntiantes solum contemur Deum Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum — La formule alexandrine devait insister sur le monothéisme : praeter unum Deum et Dominum neminem habere vel Deum vel Dominum. Partout la reddition du symbole avait lieu aussitôt après l'engagement. Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (1^{re} éd.), p. 348. Cf. CLEMENT *Strom.*, VII, xv; *St.* (3), p. 64, l. 4-6 : συνθήκας, τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν, τὸ μέγιστον τῆς πίστεως κεφάλαιον, et EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VII, viii; *Schw.* (2, II), p. 646, l. 10 : τὴν πρὸ αὐτοῦ πίστιν (engagement) καὶ ὁμολογίαν (reddition du symbole). Cette cérémonie fut complétée par la triple interrogation baptismale. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VII, ix; *Ibid.*, l. 21 s. : τῶν ἐπερωτήσεων καὶ τὴν ἀποκρίσεων. Origène ne fait allusion nulle part à cette dernière profession de foi. — Cf. nos *Commentaires inédits*, p. 55.

2. *De Princ.*, I, *Praef.* 4, 5; *K.* p. 11, l. 7 s., p. 12, l. 4 s. — *Com. in Joh.*, XXXII, 9; *P. G.*, XIV, 784; *Pr.* p. 452, l. 2 s. : ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας, καὶ ἁγίου πνεύματος... ἐπὶ τοῦ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεῖς. Cf. *Ibid.*, XX, 24; *P. G.*, XIV, 641; *Pr.* p. 367, l. 14 ss. — *Com. in Mt. Ser.* 33; *P. G.*, XIII, 1644; KLOSTERMANN-BENZ, p. 60, l. 25 ss.

titutions ecclésiastiques, les Alexandrins le font en philosophes, avec de savantes périphrases¹. La même répugnance pour le littéralisme se manifeste dans le canon ecclésiastique d'Origène. Au lieu de dire que Jésus-Christ a souffert sous Ponce-Pilate, il rappelle qu'il a souffert réellement, non par un semblant, ni comme dans une apparition, et qu'il est mort de la mort commune². Toujours un souci l'inspire, celui de combattre les hérétiques, ou de lui ménager un point d'appui à la théorie qu'il va proposer. Il réalise ainsi ce mélange de foi et de recherche, de hardiesse et de mesure, qui était la marque de l'École d'Alexandrie³. Il est faux de croire qu'il ignore la règle de foi, mais ce ne serait pas une moindre erreur de penser qu'il cherche à la reproduire.

Plusieurs vérités en découlent à titre de corollaires immédiats, si bien que, sans être des articles proprement dits, elles se présentent comme des points définis dans la prédication de l'Église. Ainsi le libre arbitre, qui n'est expressément professé nulle part, est impliqué dans le dogme du jugement dernier⁴. Le christianisme, en invitant les hommes à pratiquer la vertu, suppose qu'ils

1. Cf. *infra*, chap. XI.

2. *De Princ.*, I, *Praef.* 4 : et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam, communem hanc mortem vere mortuus. — La mission du Verbe fait partie du second article.

Les deux tendances apparaissent clairement dans l'étude de G. BARDY, *La règle de foi d'Origène, Recherches de Science Religieuse*, 1919, p. 163.

3. Cf. *Com. in I^a Cor.*; JENKINS, *Journal of Theological Studies*, 1907, IX, 234 : ἔτι δὲ περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκονομίας περὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ κρίσεως. Cf. LEBRETON, *Les origines du symbole baptismal*, p. 99, 100, *Recherches de Science Religieuse*, XX, 2, avril 1930.

4. *De Princ.*, I, *Praef.* 5; K. p. 12, l. 8 s. : est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis. *Ibid.*, III, I, 1; K. p. 195, l. 4 ss. Cf. *Com. in Ep. ad Tit.* P. G.; XIV, 1305.

peuvent se déterminer librement. L'économie du salut, telle que l'impliquent les croyances chrétiennes, sépare le vrai fidèle du chrétien hérétique, comme le dogme de l'Incarnation l'a séparé des incroyants¹.

Mais il faut en même temps éclairer les points qui ne sont pas définis par la Tradition, et opposer aux fausses explications issues du sens propre, des opinions plus autorisées et plus conformes à la piété chrétienne. Le maître prendra alors pour méthode de former des hypothèses, qu'il éprouvera en les comparant aux textes de l'Écriture. On devra reconnaître qu'elles en donnent une explication totale, ce que ne peuvent faire les doctrines hétérodoxes. Comme il n'existe pas de définition de foi en plusieurs de ces questions, il ne faut pas craindre les conjectures nouvelles et peu communes².

Le *Traité* fut donc une méditation philosophique sur les dogmes plutôt qu'une interprétation de l'Écriture. Cependant, comme l'autorité de la Bible y intervenait à titre de confirmation, une sorte d'appendice fut consacré à démontrer qu'elle est inspirée, et qu'elle contient la révélation des doctrines professées dans le corps de l'ouvrage. Car il ne suffisait pas, pour les faire accepter, de s'appuyer sur les notions communes de la raison, ni sur l'évidence plus élevée de la réflexion religieuse. On devait aussi en chercher le fondement dans les livres saints.

1. *De Princ.*, I, *Praef.*, 2; K. p.8, l. 14 ss.

2. *Com. in Epist. ad Tit.*; P. G., XIV, 1306 : considera si oportet eum qui quolibet modo de his opinatur, vel haereticum, vel ecclesiasticum temere definiri... quamlibet opinionem, licet novam et quamplurimis peregrinam, videatur inducere. — Toute cette profession de foi a le caractère d'une apologie. Après avoir énuméré les points fondamentaux, Origène rassemble plusieurs groupes de dogmes secondaires qu'il a défendus dans le *Traité des Principes* (Cf. *Com. in Mt. ser.* 33), puis il rappelle qu'il y a des questions libres.

Ils sont divins parce qu'ils aboutissent à Jésus, à l'évangélisation du monde, au pouvoir des Apôtres. Retournant ainsi l'argument traditionnel, Origène prouvait l'existence de la prophétie par la divinité du Christ. La puissance qui a accompli ces miracles désormais avérés est aussi le « Seigneur » qui les a annoncés. Or des livres divins ne peuvent parler que de choses divines. Ne sont-ils pas la révélation du Verbe, qui est uni en substance aux desseins mystérieux de la Sagesse? Ne s'adressent-ils pas à des âmes, qui, pour devenir parfaites, ont besoin de connaître selon leur capacité quelle est l'action du Verbe fait homme, et comment elle les atteint? Ne doivent-ils pas enfin apprendre aux hommes quelle est leur place en ce monde, quels secours ou quels obstacles ils y trouveront? Sagesse de la Providence, vie spirituelle, luttes morales : pour pénétrer dans ces trois cités closes, il n'y a qu'un chemin. C'est l'interprétation spirituelle de la Bible, même dans ses récits.

Dès lors le symbolisme alexandrin est mis au service d'un système. Sous peine de concevoir des idées fausses, impies ou grossières, il faut y recourir. La critique sévère des « impossibilités » devait acculer l'homme charnel à ce saut dans le divin, qui lui faisait peur. L'obscurité de certains passages, complaisamment accumulés dans un dernier chapitre, rappelle l'obligation de dépasser la lettre de l'histoire ou des préceptes, pour chercher, au delà même du sens moral qui délivre des pensées basses et corporelles, la révélation supérieure réservée aux intelligences purifiées. L'Écriture fait connaître la destinée des âmes pour ainsi dire dans la pensée de Dieu, dans l'Esprit même qui a illuminé les prophètes et les Apôtres. Et le *Traité des Principes* n'est que l'ébauche de cette méditation, dont on ne doit peut-être pas attendre ici-bas les résultats.

Origène s'y proposait moins d'accroître le nombre des

vérités religieuses que d'éclairer la doctrine par une exposition cohérente, fidèle à l'Écriture, et assez profonde pour retenir l'attention des philosophes. Dans la suite de son œuvre, il s'efforça même de rendre les questions libres plus solidaires des dogmes, au prix de multiples atténuations. En fait elles s'y réduisirent peu à peu. Plus tard, la seule question libre de quelque importance qui subsista fut de savoir si l'âme est transmise au corps par la génération, ou si elle y est insérée du dehors.

D'une manière générale, c'est à tort, nous semble-t-il, qu'on a cherché dans cette Préface à surprendre sur le vif l'évolution de la règle de foi. Deux dogmes qui n'ont été définis qu'aux siècles suivants se présentent précisément sous la forme la plus déterminée. Origène ne réserve aucune question libre dans les articles où il professe la procession éternelle du Fils, et l'union de l'humanité à sa nature divine¹. Rien n'y ressemble à la nébuleuse primitive où la magie de certains historiens fait apparaître des dogmes en formation, qui seraient le mélange encore incertain de parties solides et de nuées pleines de promesses. Sous l'archaïsme de la forme, la fermeté de la tradition est aisément reconnaissable.

Inversement, la plupart des questions débattues dans la Préface étaient ou des postulats généraux de la pensée chrétienne, ou de simples curiosités. Ni les unes ni les autres n'ont jamais donné lieu à une définition conciliaire. L'Église n'avait rien, et n'aura vraisemblablement jamais rien à enseigner touchant l'âme des étoiles ou les transformations célestes qui auraient lieu à la consommation des siècles. Et on n'imagine pas que ces points soient jamais définis. De tels problèmes n'ont duré qu'un temps.

1. *De Princ.*, I, *Praef.*, 4; K. p. 10, l. 5 ss. La traduction de la Préface paraît exacte dans son ensemble. Cf. P. KOETSCHAU, Introduction, p. cxxxviii.

Ils ne semblent pas marquer l'étape d'une évolution dogmatique.

C'est pourquoi les endroits où le *Traité* offense formellement la tradition ne sont pas aussi nombreux qu'on pourrait le croire, d'après l'impression déconcertante que produit une première rencontre. La témérité d'Origène n'est pas précisément d'avoir soutenu une hérésie. On ne saurait pas davantage lui faire grief d'introduire des problèmes nouveaux. C'est le propre de toute méditation véritable, et il restait dans son rôle de théologien en revendiquant ce droit. Son erreur est dans sa méthode même, fondée sur une notion imparfaite du progrès spirituel. Il oppose violemment la lettre à l'esprit. Bien qu'il admette toutes les normes de la pensée chrétienne, il traite plus d'une fois la tradition comme il avait interprété l'Écriture. « Tout le problème, dirait-il à ses heures d'audace avec un auteur moderne, consiste dans mon devoir de découvrir moi-même ce que Dieu m'a d'abord caché¹ ». Or l'Église ne met pas une telle différence entre la foi et la théologie. Ces deux degrés du savoir religieux ont même objet. Le symbole et la tradition contiennent plus que des affirmations d'existence. D'un autre côté, s'il est vrai que la théologie est l'étude discursive des vérités virtuellement comprises dans le dépôt de la croyance commune, il s'en faut qu'elle explique la nature des réalités surnaturelles proposées à la méditation du chrétien. Que la foi soit simple ou savante, pauvre ou grâciée, elle possède le message, et elle le possède selon son mode, qui est celui d'une connaissance toujours obscure², pour le docteur comme pour l'ignorant.

Origène faisait preuve de tendances gnostiques en dépré-

1. N. BERDIAEFF, *Esprit et liberté, Introduction*, p. 23.

2. Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pp. 492, 493.

çant la valeur de la religion vulgaire, et en exagérant la portée de la recherche intellectuelle. Ses contemporains en effet lui reprochèrent aussitôt, non de s'être trompé, mais d'avoir soulevé des problèmes superflus, et nuisibles au bon équilibre de la spéculation chrétienne. Dès qu'il eut plus d'expérience, il s'efforça de rétablir entre les degrés de la croyance une continuité qu'il avait méconnue, et il chercha la science de Dieu dans le seul progrès de la foi commune.

§ 2. — Titre et objet de l'ouvrage : l'économie des âmes.

Le titre de l'ouvrage en révèle les ambitions. Selon Redepenning, qui a été suivi sur ce point par la plupart des critiques, le mot *principes* désignerait les vérités fondamentales sur lesquelles Origène fondait sa théologie¹. Mais il est difficile de croire que le titre de *Traité des dogmes* ait précédé une Préface où tout l'effort de l'auteur consistait précisément à distinguer des points fondamentaux l'objet de ses recherches. Le sens ordinaire du mot *principe* chez Origène comprend à la fois l'idée de cause et celle de commencement. C'est ainsi qu'il est employé un peu plus loin parmi les noms de la Sagesse, qui contient les raisons et les espèces de chacune des créatures. Un des équivalents latins proposés par Rufin confirme clairement cette signification. Le *principe* s'oppose à la *fin*, comme Origène le rappelle dans la définition qu'il en donne lui-même. Lorsqu'il énumère les différents sens fournis par la lexicographie, c'est à ce dernier qu'il s'arrête de préférence. « Il y a un commencement de l'action, en tant qu'on y observe aussi une succession et une fin² ». Jamais il ne sépare l'étude des origines de

1. REDEPENNING, *Origenes*, t. I, 392-398.

2. V. g. *De Princ.*, I, iv, 3; K. p. 65, l. 9 : ἀρχιχήν (id est principatum omnium gerentem) δύνανται. — *Com. in Joh.*, I, 21; P. G.,

celle de la consommation. Car la correspondance de la restauration et de la chute, de la récapitulation et de l'unité première, lui apparaît comme une notion primordiale, sur laquelle il construit toute son histoire de l'âme.

Le *Traité* se propose donc d'expliquer l'*origine* et la nature de la vie spirituelle. Il enseigne les dispositions providentielles qui régissent une âme, leurs péripéties et leurs issues diverses, telles qu'elles sont professées implicitement dans les dogmes chrétiens, et en particulier dans les derniers articles de la formule traditionnelle. Il ne porte pas tant sur la théologie que sur la philosophie religieuse, parce que le gnosticisme menace avant tout les conditions d'une saine croyance en la Providence. Origène étudie ce qu'on peut appeler l'économie du salut. Sa doctrine de la vie spirituelle se rattache aux derniers dogmes, au jugement et à la résurrection, comme la Préface du *Traité* s'y efforce, par souci de se tenir dans le cadre de la profession de foi.

Après de cette intention, les autres aspects sont secondaires. Sans doute pourrait-on placer le *Traité des Principes* parmi les systèmes philosophiques d'inspiration chrétienne qui fleurissent aux époques à la fois sentimentales et rationalistes. Avant Rousseau, le maître alexandrin découvre l'état primitif de l'être raisonnable. Lui aussi, il s'exalte par ces contemplations sublimes. Nos maux viennent de notre liberté. Telle est l'origine de l'inégalité dans la cité des volontés libres : une faute de chacun et de tous. Rousseau la ramène au plan de la

XIV, 56; Pr. p. 23, l. 9 s. : ἔστι δὲ ἀρχὴ καὶ ὡς πράξεως, ἐν ᾗ πράξει ἔστι τι τέλος μετὰ τὴν ἀρχήν. — *Ibid.*, XIII, 39; P. G., XIV, 466; Pr. p. 263, l. 1 ss. Cf. notre article : *Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, p. 279 s. C'est le sens que le mot avait dans la Sagesse de Salomon, en un passage cité par Origène, *Com. in Luc, Frag.* L; M. RAUER, p. 256, l. 5 : ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων (*Sag.* 7, 17). La discussion de H. KOCH, *Pronoia*, aboutit à des conclusions analogues, p. 251 s.

sociologie. Origène au contraire la relègue dans la cité céleste, où les esprits qui deviendront des âmes humaines conspirent à leur chute commune, par un divertissement, et par une corruption progressive. C'est à « ce discours sur la liberté » que beaucoup d'études particulières ont réduit le *Traité*, pendant la période récente où l'on perdit de vue sa théologie. Ils négligèrent l'interprétation d'ensemble donnée par de bons auteurs. L'œuvre, où l'on ne cherchait qu'une philosophie teintée de christianisme, se réduisit à quelques affirmations qui ne méritaient même pas le nom de philosophie. Le dernier venu de ces mémoires « sur la liberté » n'y voyait plus d'autre souci que de rattacher la moralité humaine aux causes naturelles, à la vie des plantes ou des animaux¹.

Plus les monographies appauvrirent la matière du *Traité*, plus l'histoire des âmes, ce qu'on appelait « les mythes transcendants », prenait l'aspect d'un monstre pour les historiens qui n'en voyaient plus le lien avec le reste du système. Ils ne savaient s'ils devaient s'amuser ou se scandaliser de ces « brouillards ». Fantaisies, disait-on, imaginations maussades. Mais on n'expliquait pas comment cette poésie inopportune pouvait envahir une philosophie que l'on avait d'abord placée à l'autre extrême. Car le *Traité des Principes*, en plusieurs endroits, n'est pas loin d'une divine comédie, dont le symbolisme rappelle celui de Dante. On y trouve tous les actes d'un vaste poème. Satan ouvre l'ère du péché par l'orgueil, mensonge métaphysique où tombe la créature qui croit posséder par essence des biens reçus en dépôt. Il est le prince de Tyr dont le prophète a pleuré la déchéance. Il n'avait pas été créé mauvais. Le créateur lui avait donné part à la clarté qui brille dans tous les saints. Mais il est tombé, lui qui

1. L'étude historique de ces mémoires a été faite par W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 28.

s'élevait ainsi qu'une belle aube dans le monde invisible¹. — Ensuite vient le poème des âmes. Dans leur préexistence elles se sont détournées du Bien à leur tour, et, s'inclinant vers la matière, elles ont reçu des corps, plus purs ou plus lourds, selon leur mérite. Mais les meilleures se relèvent, et gravissent en même temps que les degrés de la science, les degrés célestes. L'échelle du Paradis, aperçue par le patriarche Jacob, est ainsi parcourue par des esprits qui déchoient ou sont restaurés dans leur ancienne dignité, au cours de plusieurs vies. — Selon la même loi se déroule le poème du ciel. Il est peuplé d'âmes déchues, elles aussi, mais plus dociles que le reste du monde à la Sagesse. Une liturgie splendide s'y accomplit. Cependant un univers plus parfait a précédé celui-ci, quand l'ensemble des êtres raisonnables était encore parfaitement uni au Verbe. Un autre le suivra, où la matière, devenue pure et éthérée, formera la terre nouvelle¹.

D'un côté une philosophie de la liberté raisonnable, un règne des lumières naturelles, de l'autre une vision optimiste de l'univers, mêlée de rêves, est-ce assez pour expliquer l'attrait que le *Traité* a exercé, malgré la suspicion où il était tenu, sur les plus grands théologiens de l'antiquité chrétienne²? Les romans gnostiques sont morts sans postérité. Il se cachait donc dans l'œuvre d'Origène une autre substance spirituelle.

En réalité, la préexistence, les vies successives, la série des mondes n'étaient que des conjectures subordonnées à une doctrine de la vie intérieure. Et malgré les apparences, cette doctrine était chrétienne, comme son développement devait le montrer. La préexistence, solution d'école venue du néo-platonisme et des apocryphes

1. *De Princ.*, I, vii; K. p. 85 ss.

2. Cf. FRANCK, *Essais de critique philosophique*, p. 56, 57 (critique de l'ouvrage de DENIS, *De la philosophie d'Origène*).

juifs, laissait entière la responsabilité présente. Ce n'était qu'un décor. Elle ne comptait pas dans la prière, ni dans l'examen de conscience, ni dans la rédemption. La descente et la migration des âmes n'allaient pas jusqu'au changement de corps, puisque la métempsychose était exclue du système. La perspective des siècles futurs ne parvenait pas à ôter sa valeur définitive à la sainteté. La conversion de saint Paul était toujours présentée comme un don sans retour. Malgré la succession des mondes, la matière n'était pas éternelle, et l'univers présent, limité entre la chute et la restauration, avait été pensé et voulu par un dessein définitif de la Providence.

C'est pourquoi l'esprit du *Traité* restait traditionnel, alors que son programme ne l'était pas. Les conjectures passèrent — illustration trop vive d'une théologie, aspect d'anti-gnose que la pensée d'Origène avait pris dans la polémique. Si, au lieu d'opposer à un mythe le mythe contraire, il était allé aussitôt jusqu'au principe de sa doctrine, le système n'eût point prêté à équivoque et l'intuition première aurait été plus visible.

Dieu n'est pas l'auteur du mal, parce que la lumière n'est refusée à personne. Les fautes commencent toujours par une négligence des dons providentiels. Le Verbe n'abandonne que celui qui l'a déjà quitté. — *Il n'y pas d'âmes sauvées ni perdues fatalement*, parce que tout être raisonnable peut toujours librement, volontairement se rétablir. Toute âme peut être restaurée dans sa dignité première. Il ne faut jamais désespérer, ni de la conversion, ni du pardon, ni du relèvement. La miséricorde de Dieu, qui dispose toutes choses pour le salut, a des délais qui dépassent nos prévisions. Telle était l'économie spirituelle, dont Origène renonça bientôt à chercher les causes dans l'origine du monde, parce qu'il valait mieux en contempler le mystère dans la simplicité de la vie chrétienne.

II. — LA VIE EN DIEU.

Dieu, le monde, l'homme, l'Écriture, telles sont les principales divisions du *Traité*, reconnaissables au premier abord. Elles forment quatre livres, dont on peut attribuer la répartition à Origène avec la plus grande probabilité, autant de traités dont chacun forme un tout, comme on l'a justement observé. Les titres des chapitres, communs à la *Philocalie* et à l'édition connue par Photius, semblent remonter au moins au iv^e siècle¹. A diverses reprises, Origène indique lui-même les divisions de son sujet. Quelques titres, en très petit nombre, semblent avoir été ajoutés par le traducteur latin.

Le plansuit l'ordre des questions énumérées dans la Préface. Cependant le système leur impose un groupement nouveau. L'économie de la vie spirituelle repose sur une action providentielle, qui peut se réaliser souverainement parce qu'elle est un autre aspect de l'action créatrice. On devra la reconnaître successivement dans les trois cités : la cité suprême où Dieu apparaît comme l'origine des intelligences qui le contemplent et sont sorties de lui — la cité spirituelle, celle de l'ordre universel, où se manifeste le dessein providentiel auquel les âmes obéissent grâce à la médiation du Verbe fait homme, — la cité naturelle, celle de la tentation et des combats que soutient le libre arbitre de l'homme dans une série d'épreuves bienfaisantes. Les trois parties traitent également de la liberté, du mal, de la chute, de la restauration. Mais elles les considèrent comme à divers degrés d'être, d'abord dans la contemplation intérieure, puis dans le spectacle de l'univers et de l'histoire, enfin dans la vie morale. Une quatrième partie est consacrée à la discipline qui est par excellence la méthode du

1. KOETSCHAU, Introduction, p. cXL.

progrès spirituel, à l'interprétation allégorique de l'Écriture. Le sens spirituel, distingué de l'application morale, se restreint désormais à la méditation des vérités cachées dans la parole divine.

§ 1. — La Trinité source de l'être.

C'est à titre de principe que le *Traité* considère la Trinité. Ni la distinction ni l'unité des personnes n'y sont affirmées pour elles-mêmes. La paternité divine, la procession et l'éternité du Verbe, la divinité du Saint-Esprit éclaireront l'origine des êtres raisonnables, et permettront de définir les rapports qui les unissent à Dieu.

La théodicée se rattache à la considération du Père, puisque la divinité est en lui à sa source. On peut affirmer qu'il est supérieur à toute nature. Les négations dont on affecte les propositions qui le concernent ne sont qu'un moyen d'exprimer sa grandeur, sa dignité suprême, son excellence, qui dépassent nécessairement de mille manières les sentiments ou les idées que nous pouvons former à son sujet. La majesté éminente de Dieu est une sorte de postulat d'où dérivent toutes les notions que nous avons de sa nature, de son intelligence, de sa perfection¹. Adopter cette attitude fondamentale, développer en soi le sens divin du cœur, c'est répéter d'une autre manière la conversion à l'invisible que l'on a exigée dans l'interprétation de l'Écriture. La méthode est la même : elle consiste à rechercher Dieu par les degrés qui vont de la terre à l'esprit, et finissent par dépasser ce que nous

1. *De Princ.*, I, 1, 4 et 5; K. p. 19 20 s. : *cujus utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest. Cf. Com. in Gon.*, t. III; *P. G.*, XII, 84 : τῷ ἀγεννήτῳ νόῳ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν τυγχάνοντι. Sur la méthode d'analogie chez Origène, cf. l'excellente remarque de Bigg, *The Christian Platonists*, p. 197.

pouvons atteindre de l'esprit lui-même. Ainsi la théologie des attributs divins n'est pas illusoire. Elle s'élève vers l'ineffable, mais non vers l'irrationnel. Ce n'est point par une obscurité essentielle, mais par un excès de lumière que cette étude éblouit la pensée humaine.

Celui qui a beaucoup de peine à saisir une étincelle de lumière et un éclat passager, si nous voulions lui faire connaître la splendeur du soleil, nous n'aurions d'autre ressource que de lui rappeler qu'elle dépasse indiciblement la faible lumière que son regard peut retenir. Or « parmi les intelligibles, lequel est supérieur à tout, excellent d'une manière ineffable et inestimable, autant que Dieu ? Sa nature, évidemment, dépasse l'attention et la vision de l'intelligence humaine, quoiqu'il soit le plus pur et le plus limpide des esprits ».

Par là sont réfutées les fausses interprétations de l'Écriture sur lesquelles certains se fondent pour affirmer que Dieu possède un corps, qu'il est un feu ou un souffle. « C'est l'usage de l'Écriture d'employer le mot souffle ou esprit pour exprimer le contraire de la lourdeur corporelle, ce que nous nommons intelligible ».

Dieu est esprit. Sous la réserve qu'il dépasse infiniment notre intelligence, on peut s'élever de la connaissance de l'âme à une certaine connaissance de l'être divin.

Car il existe aussi en nous une nature incorporelle. Le déplacement et la diversité des lieux n'influent sur l'âme et sa contemplation que d'une manière accidentelle, et seulement parce que nous sommes un vivant composé. En certaines circonstances le corps, à cause de la confusion où il est jeté, ne remplit plus son office selon les règles connues, et répond aux impulsions d'une manière désordonnée et affaiblie. Mais, par elle-même, l'intelligence est indépendante du lieu. — On observe aussi que le développement de l'esprit ne suit pas le même rythme que la croissance physique. Les intelligibles sont sa nour-

riture. Dans un corps depuis longtemps adulte, il peut continuer à progresser par la méditation des sciences. En particulier l'exercice de la mémoire, qui retient des choses si difficiles et si subtiles, ne s'explique point par une disposition de la nature corporelle, incapable de mouvements vitaux qui soient adaptés à une telle diversité d'objets. — Une dernière remarque confirme notre notion de l'âme. On peut, avons-nous dit, comparer l'intellection à une perception. Or on assigne à toute perception une matière déterminée, un ordre de faits qui lui sont propres. Ainsi la vision s'exerce sur les couleurs, les formes et la grandeur. Le sens intellectuel, qui est supérieur à tous les autres, serait-il le seul dont l'exercice, sans objet déterminé, surviendrait comme une conséquence accidentelle de perceptions beaucoup moins parfaites¹?

Si l'intelligence est incorporelle, Dieu, qui est la source et, nous le verrons bientôt, le modèle de toute vie intellectuelle, doit à plus forte raison être affranchi des limitations du monde physique².

Quand on veut ensuite, pour méditer le second article de foi, connaître ce qu'est le Christ ou Fils unique, on doit encore se souvenir de la dignité incomparable de Dieu.

Cependant la série des noms ou des notions sur laquelle se fonde la théologie du Christ préexistant montre d'abord qu'il ne possède pas les attributs sous le même rapport que le Père. En l'un ils sont absolus. En l'autre on les considère comme des biens auxquels les créatures participent. Le Fils est la Sagesse préexistante, qui contient les principes ou idées de toute réalité. Il a d'autres titres encore, qui font de lui le Médiateur éternel.

1. *De Princ.*, I, 1, 2; K. p. 18. — *Ibid.*, I, 1, 6, 7; K. p. 22-24.

2. *Ibid.*, I, 1, 6; K. 21, l. 10 s. : ut sit ex omni parte μὴ ὄν et, ut ita dicam, ἐν ᾧ, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est.

On l'appelle « vie, résurrection et voie », parce que sa mission est de restaurer les créatures imparfaites, qui ne savent pas se maintenir dans le Bien. Il faut interpréter de même de nombreux passages de l'Écriture. C'est ainsi que l'Apôtre le reconnaît comme l'image invisible de Dieu, non seulement à cause de la similitude qui est la conséquence de la filiation, mais parce qu'en lui réside l'image suprême de toutes les images qui peuvent nous faire saisir quelque chose de Dieu. Il est aussi l'émanation de la gloire toute-puissante : en lui et par lui le monde consent à l'ordre divin, qui ne s'impose point par force, mais par raison et sagesse¹.

Le *Traité*, il est vrai, insiste moins que les œuvres suivantes sur la majesté seconde du Fils, sur sa fonction de Sagesse créatrice, et sur sa mission de Médiateur. La génération éternelle forme le sujet principal de ce chapitre, parce que sur elle repose la fonction de ce principe second. A la différence des êtres tels que les hommes ou les anges, il n'y eut pas de temps où il n'était pas. Lui assigner un commencement serait une croyance contraire à la dignité divine, une impiété. Peut-on nier que le Père ait toujours possédé sa Sagesse toute-puissante? Ceux qui prétendent qu'il a adopté son Fils ignorent qu'on ne doit chercher ni dans le monde extérieur ni dans celui de la pensée aucune comparaison capable d'exprimer vraiment la génération divine. Disons seulement que la volonté du Père suffit pour faire subsister ce qu'il veut. Il n'est pas convenable, il n'y a aucune raison pour qu'il n'ait pas pu posséder toujours ce qui est bon. Et il voulait engendrer sa Sagesse, d'une volonté qui est l'expression de son intelligence. Le Fils n'a d'autre principe que cette

1. *Ibid.*, II, 2, 3, 4, 5, 6 : magis ergo sicut voluntas procedit ex mente — Comme on le voit, cette procession volontaire n'a rien de commun avec le « bon plaisir divin », elle n'exclut pas la nécessité éternelle du Verbe.

origine éternelle. Il procède du Père, comme une activité qui dériverait immédiatement de l'intuition de soi : nécessité divine, toute consciente et toute volontaire, qu'on doit placer au point où la perfection se réalise sans obstacle, à l'opposé de la nécessité inférieure, d'où le vouloir personnel est exclu.

Par là se trouve répudiée, en même temps que l'adoptionisme, toute prolation qui diviserait la substance divine, et y introduirait des degrés. Le Bien sans doute ne se trouve pas à son principe dans le Fils; mais il lui est essentiel, tandis que les hommes ou les anges ne peuvent le posséder que par accident, et sont exposés à le perdre¹.

Il convient de suivre la même méthode pour contempler le Saint-Esprit. On méditera d'abord sur les effets qu'il produit dans les âmes, et l'on expliquera son rôle en considérant le principe divin dans la Trinité tout entière.

Cependant certaines conditions de la recherche sont différentes. Le Père et le Fils peuvent devenir de quelque manière l'objet de la philosophie. Tout système qui admet la Providence est conduit à affirmer qu'il existe un Dieu non produit, Père de toutes choses. Par la vue des créatures, on peut aller jusqu'à découvrir qu'il possède une Idée réfléchie ou Verbe, bien que notre raison abandonnée à ses seules forces ignore la divinité transcendante de la Sagesse qui s'exprime dans le monde. Mais, du Saint-Esprit, on ne peut même pas soupçonner l'existence, si l'on n'a pas fréquenté l'Ancien Testament, ou si l'on ne croit pas en Jésus-Christ. Les textes de la Bible ne seront donc pas seulement appelés à confirmer la doctrine, ils lui donneront son fondement.

La dignité du Saint-Esprit apparaît en plusieurs endroits

1. Origène se défend de nouveau d'enseigner la théorie valentinienne, dans la récapitulation, *De Princ.*, IV, iv, 1; K p. 348, 349 : οὗτος δὲ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ Πατρὸς ἐγενήθη. Cf. chap. xi, p. 378.

du Nouveau Testament, qui l'associe au Père et au Fils dans la sanctification des âmes, en particulier par la formule du baptême. On ne peut le confondre avec aucun des êtres qui ont reçu leur existence, puisqu'il prend part aussi à l'œuvre de la création. Le rôle que l'Écriture lui attribue dans la *Genèse* est tout divin, et ne comporte aucune passivité. En disant que « l'esprit de Dieu était porté sur les eaux », elle n'entend pas le représenter comme une matière spirituelle, une masse de lumière commune à tous les esprits, éternelle mais informe, où le Demiurge aurait introduit l'ordre, pour en tirer les intelligences et le monde. L'Esprit est, au même rang que le Fils, un Ministre Vivant, sans autre dépendance que celle qui l'unit immédiatement au Père comme à son origine¹. Il n'a pas besoin que le Verbe l'instruise, puisqu'il connaît le Père parfaitement dès le principe, et qu'on ne peut supposer en lui ni acquisition ni progrès².

Origène décrit la fonction de l'Esprit-Saint dans un des passages les plus neufs du *Traité*, avec tout l'éclat de la théologie alexandrine. Les créatures, qui dépendent totalement de Dieu, ne peuvent s'achever qu'en participant davantage à ses dons. Au Père, elles doivent l'essence qui les constitue; du Fils ou Verbe, les êtres raisonnables reçoivent la lumière de la conscience, ces données premières, germes de la sagesse, qui leur permettent de distinguer le bien et le mal, et les rendent capables de

1. L'expression λειτουργικὰ ζῶα, omise par RUFIN, appartient certainement au *Traité*. Cf. K. p. 52, l. 1 ss. et note. — BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, p. 94. Elle s'explique par la réfutation de la gnose alexandrine contemporaine. Cf. *Ibid.*, I, III, 3; K. p. 51 : repudiatis atque depulsis his quae a quibusdam falso perhibentur vel de materia deo coaeterna vel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam (ὑπαρξιν?) quam vitae qualitatem atque ordinem a deo insitum volunt. Cf. *supra*, chap. vi, p. 176 ss.

2. *De Princ.*, I, III, 4; K. p. 54, l. 4 ss. Cependant le Saint-Esprit vient du Père par le Fils. Cf. chap. x, p. 358.

mériter, ou d'opter au contraire pour les égarements de l'ignorance; du Saint-Esprit, les spirituels tiennent la puissance qui produit en eux une vie nouvelle, et achève leur développement moral. Ainsi l'on peut dire que les opérations divines atteignent des créatures moins nombreuses dans la mesure où leurs effets approchent de la perfection.

Mais il ne faudrait pas s'en tenir à cette première vue, qui semblerait accorder une supériorité à l'Esprit-Saint. Observons d'abord que le progrès d'une âme ne se prête pas à des divisions aussi tranchées. Le Père a, lui aussi, son action particulière dans la sanctification. Le Verbe, en communiquant la raison, donne le moyen immédiat de bien vivre. D'autre part, l'Esprit-Saint n'est pas seulement la source des dons extraordinaires; on doit aussi le considérer dans la grâce, sa manifestation habituelle, qui est donnée par le Père, et dispensée par le Christ¹. Notre distinction des opérations divines n'était donc qu'un point de départ. Plus profondément, la créature doit devenir ce qu'elle est, et le progrès consiste à développer un don unique, aussi précieux dans ses humbles débuts que dans la gloire de son achèvement. Chacune des étapes porte le signe de la Trinité. Les trois personnes, tout en exerçant les opérations qui conviennent plus particulièrement à chacune, s'unissent et se compénètrent jusque dans le terme de leur action. Tout vient du Père et tout y retourne, dans un cycle divin où l'âme est entraînée. Telle est la

1. *De Princ.*, I, III, 7; K. p. 60, l. 19 ss. : hoc quod donum spiritus dicitur ministratur per Filium et inoperatur per Deum Patrem. — C'est à tort que Loofs a écarté le début de ce passage comme une interpolation de Rufin. La doctrine est confirmée jusque dans son expression par un fragment inédit du *Com. in Psalm.* 50 (51), 14^a, V., fol. 48^r, l. 3 : le Père et le Fils participent à l'action de l'Esprit-Saint. Mais c'est lui qui conduit au terme, cf. *Com. in Psalm.* 142, 10^b, V., fol. 262^r, l. 1.

Sur la grâce du Saint-Esprit, cf. *De Princ.*, II, XI, 5; K. p. 188, l. 7 et 8.

forme que prend chez Origène la « récapitulation » familière à saint Irénée et aux théologiens de cette époque. « L'opération du Père, en donnant l'être, possède comme une majesté souveraine. Ceux qui participent au Christ trouvent dans ses aspects les plus élevés de sagesse, de science, de sanctification, les moyens de progrès qui peuvent les mener jusqu'aux derniers degrés de la perfection. C'est justement le Saint-Esprit qui, rendant l'âme plus pure, lui permet de mieux recevoir la grâce de Sagesse et de science. « Alors l'être que la créature a reçu devient digne de Dieu qui le lui a donné. Car le Créateur a voulu évidemment qu'elle réalisât son essence dans sa pureté et dans sa perfection¹ ».

Ainsi la théologie de la Trinité conduit au thème principal du *Traité*, à une vue intérieure du progrès spirituel. Cette voie de la perfection, Origène l'a déjà méditée en maint passage des *Psaumes*. En même temps, il a dû la défendre contre les notions fausses qu'en donnaient les hérésies de son temps, quand elles représentaient l'avancement moral comme un drame discontinu, où les coups de théâtre dispensaient de la transformation intime qu'est la conversion chrétienne. Le *Traité* allait rattacher à leur principe les diverses phases de la vie spirituelle, et en montrer les conditions générales.

§ 2. — L'origine des êtres raisonnables.

Tout bien vient de Dieu, et l'être est le premier des biens. Cette dépendance de la créature inspire les émotions simples et puissantes qui soulèvent la prière du psalmiste². Les philosophes l'appellent la *participation*.

1. *De Princ.*, I, III, 8; K. p. 61, l. 16 ss. : ut hoc quod accepit a Deo ut esset, tale sit quale Deo dignum est, eo qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte.

2. Cf. *supra*, chap. III.

Mais la théorie de Platon était loin d'avoir atteint son plein développement. A Alexandrie, un accueil royal la fait entrer pour toujours dans la philosophie chrétienne. Il semble même que là seulement elle pouvait s'appliquer sans réserve. De ces deux mots, *recevoir une part*, l'hellénisme du III^e siècle retenait surtout le second, le *partage*. Il se demandait comment la divinité, sans cesser de subsister en elle-même, se communique au multiple, comment elle reste elle-même en se répandant. — C'est le mot *recevoir* qui touche le chrétien. La partage et la limitation sont une conséquence. Il faut reconnaître d'abord que les créatures n'ont qu'un être reçu. C'est la raison pour laquelle elles sont bornées, contingentes, et se réalisent graduellement par la lente appropriation d'un bien qu'elles peuvent ou retenir, avec le secours de Dieu, ou perdre¹.

Mais cette dépendance totale posait aussitôt le problème qui est le plus grave pour tout spiritualisme. D'où vient l'imperfection des créatures? Le *Traité* la rencontre sous deux formes; la limitation dans la durée, et la limitation dans le bien. Mais comme il est plus aisé d'apercevoir une idée nouvelle que d'en tirer les conséquences, dans les deux cas la solution est hésitante. Au lieu de se réfugier au cœur de la théorie, dans la participation, l'auteur fait des concessions à un mode de pensée qui aurait dû lui devenir étranger.

Considérons d'abord la limitation dans la durée. On a pu distinguer dans la Trinité, considérée comme principe, deux puissances, l'une créatrice, l'autre bienfaisante ou providentielle. Elles ont pour objet des êtres produits et passagers, puisque seule la Trinité n'est pas produite. Faut-il donc admettre, si les créatures ont eu un com-

1. *De Princ.*, I, III, 8; K. p. 62, l. 8-20. Le mot *χρῆσθαι* exprime le plus souvent chez Origène la relation qui unit la créature à son auteur. RUFIN le rend par *capere, recipere*.

mencement, que le poète divin ait été d'abord sans poème, le roi sans royauté, le bienfaiteur sans aucun bien à accomplir? Il est impossible de supposer qu'il y ait en Dieu quelque empêchement d'agir, ni que ses puissances, qui sont de lui, ou pour mieux dire, qui sont lui-même, soient restées pour un temps oisives et inutiles. Non, le démiurge n'est pas point tel que les hérétiques se l'imaginent, auteur sans raison d'une production accidentelle et inattendue. Son art est souverain, sans condition préalable. La pensée toute-puissante de Dieu a toujours eu pour objet un monde défini, les idées et les espèces contenues dans la Sagesse qui est la joie de son éternité. Il existe un univers invisible des intelligences, où le créateur règne plus que partout ailleurs, une sorte de matière spirituelle, où son action ne connaît ni commencement ni fin¹.

Les idées, l'ensemble des intelligibles présents à Dieu, et où le monde est préfiguré, telle est la réponse classique, qu'on trouve ici sous la forme la plus ancienne qu'elle ait revêtue dans la théologie chrétienne. Mais une autre considération l'empêche de se développer. Ce monde pré-existant est déjà objet de pensée, déjà objet de puissance. Il est formé de créatures invisibles, dont le nombre est déterminé d'avance, bien qu'il donne l'illusion de l'infinité. Ces intelligences, qui sont étroitement associées au Verbe, au point de réaliser une contemplation unique de sa Sagesse, restent pourtant distinctes de lui par nature — sorte de ciel éthéré que le Christ couronne, et où Dieu trouve sa gloire dans ses saints². Si l'on se souvient en outre que tout esprit est de quelque manière corporel, à l'exception de la Trinité, on se demandera si les essences ne forment pas un univers supérieur. Sont-elles des

1. *Ibid.*, I, IV, 3, 4, 5; K. p. 65-68.

2. *Ibid.*, I, VIII, 4; K. p. 101 s. Cf. *Hom. in Gen.*, I; *P. G.*, XI 146, 147; BH. (6), p. 3 s.

créatures ou des idées éternelles? Entre la demi-participation où s'arrête tout émanatisme, et la participation radicale impliquée dans la doctrine de la création, Origène ne s'est pas décidé, et son système en souffre dans plusieurs de ses parties.

Une voie s'ouvrait : c'était de reconnaître les exigences de la nouvelle philosophie, et de réduire sans ambages le monde intelligible à la pensée éternelle, en lui ôtant tout aspect de durée, même indéfinie, tout caractère de prémonde, puisque les mots *avant la création* sont dépourvus de sens. Origène suivit au contraire la pente de la philosophie alexandrine. Quand il donna des éclaircissements, au lieu de réformer son ontologisme, il l'accusa davantage. Les idées devinrent des êtres supérieurs, un monde céleste, et il y eut deux créations superposées, l'une parfaite et l'autre dégradée¹. Le passage de l'éternité au temps se fit par une chute, ce qui, en plus d'un endroit du *Traité*, priva la vie d'ici-bas, ses moyens de salut, sa sainteté, de leurs caractères propres, pour ne leur laisser qu'un reflet nostalgique de la cité céleste. Entre le principe et le terme, entre la dignité première et la consommation, où Dieu apparaîtrait tout en tous grâce à son médiateur, on ne vit plus qu'une dispersion à la recherche de l'unité perdue.

L'ambiguïté de cette métaphysique apparaît plus grave encore quand on en vient à l'autre aspect de l'imperfection, au problème du mal. Sur ce point aussi, il semble qu'Origène n'ait pas pu accorder son univers avec l'inspiration de la philosophie nouvelle.

De même qu'elle a reçu l'être, la créature possède le bien d'une manière limitée, partielle, imparfaite. C'est là qu'il faut chercher la cause du péché et du mal dont

1. *De Princ.*, III, III, 4; K. p. 275, l. 6 ss. : de superioribus ad inferiora descensum est...

les hérétiques font grief au créateur. Pour combattre leur pessimisme, commençons par humilier l'homme, et par estimer à sa juste valeur la vertu immuable dont se parent les sages de ce monde. Leur célèbre permanence dans le bien est rendue possible par le don premier de Dieu, puis par la Sagesse qui fait ensuite l'éducation de l'âme, enfin par l'Esprit-Saint qui la rend parfaite. A ce prix seulement est obtenue la persévérance, dont les premiers psaumes nous décrivaient et la lutte incessante et les joies. L'être créé est divin dans la mesure où Dieu lui est présent. S'il cesse de le désirer, de le posséder, de le retenir, il peut devenir mauvais¹.

Ainsi la raison montre que Dieu n'est pas la cause du mal. L'Écriture le confirme quand elle décrit l'économie des âmes, l'origine de la vie spirituelle, des puissances de bien et des puissances contraires. Tel est le sens qu'il faut donner à la chute de Satan, ce premier de tous les péchés. « La sainteté en toute créature est une propriété qui s'ajoute à son essence. Comme tout accident, elle peut disparaître. Les puissances de mal furent à l'origine sans péché, et il en est qui ont persévéré dans cet état² ». Le mal survient donc comme une satiété, un refroidissement de la charité, l'oubli de la contemplation, la négation du bien.

Il survient par l'initiative de l'être raisonnable. La liberté n'est pas autre chose que la possibilité de progresser dans la sagesse et la charité, en développant le germe de la raison, ou au contraire de décliner et, pour ainsi dire, de progresser dans la négligence des leçons divines. Celui qui peut, par la persévérance, s'approprier la vertu peut aussi refuser ce bienfait, et devenir par déficience principe de malice, « en éloignant de lui la

1. *De Princ.*, I, III, 8. Cf. *Com. in Psalm.*, IV, 7; *P. G.*, XII, 1161 : πάσης τῆς (τάξεως) ὅσον θεὸς πέρεστιν αὐτῇ, θείας τυγχανούσης.

2. *De Princ.*, I, v; *K.* p. 77, l. 22 ss.

participation des dons spirituels¹ ». Ainsi se manifestent, dans l'expérience de la vie personnelle, les conditions posées par Dieu, qui font la grandeur de la création raisonnable, mais la rendent responsable de tout le désordre qui peut survenir dans l'œuvre divine. Le « libre choix » enseigné par la morale classique prend un sens nouveau, en devenant une option de salut entre deux termes qui ne sont pas équivalents. L'un est le fondement même de notre être, l'autre la privation de Dieu, le vide métaphysique, le néant, mais un néant qui affecte l'être raisonnable en le privant de son bien.

Cependant, à côté de cette métaphysique, d'autres solutions survivent dans le *Traité*. Comme si la contingence de la créature ne suffisait pas à expliquer son imperfection, on voit subsister des théories d'école, qui représentent le monde créé comme une diminution ou une dégradation de la puissance divine. Dans une première description, l'origine du mal apparaît comme une lente régression, d'abord presque insensible. Une doctrine à demi émanatiste assure la majesté du Créateur en étendant, comme un intermédiaire entre lui et le monde, une déchéance aux multiples échelons. Les étapes du progrès seraient l'inverse d'un abandon qui aurait été lui aussi progressif². Ces artifices, peu conformes à l'idée biblique du péché, disparurent dès le second livre du *Traité*. Ils étaient superflus dans une philosophie de la participation : faute brusque ou tiédeur lentement aggravée, ce sont les effets variés d'une même cause, la défaillance d'une volonté libre.

Un autre préjugé, beaucoup plus tenace, consistait

1. *De Princ.*, I, v, 3 K. p. 71, l. 10 ss. — *Ibid.*, II, ix, 2; K. p. 165, l. 17 ss — *Com. in Joh.*, II 7; *P. G.*, XIV, 136; *Pr.* (4), p. 69, l. 25.

2. *De Princ.*, I, iii, 8; K. p. 63, l. 3 : paulatim et per partes defluere eum necesse est. Cf. *Chap.* vii, p. 225 s.

à regarder comme une imperfection l'inégalité des êtres créés. S'ils dérivent de la pensée divine, où il n'y a point d'inégalité, comment peuvent-ils former la hiérarchie qui constitue l'univers? Par quelle chute l'unité de la pensée première s'était-elle ainsi différenciée? Comment est-il possible que les âmes qui avaient l'amour de Dieu aient pu le perdre? On l'expliquait par une providence, que l'on confondait volontiers avec une justice immanente, la loi d'Adrastée, par où chacun avait reçu la place qui convenait à sa dignité.

La diversité des esprits ne pouvait émaner de Dieu. Mais l'origine n'en était pas claire dans les philosophies qui décrivaient l'économie du monde, parce qu'elles connaissaient mal la condition des créatures. Le psalmiste, et saint Paul surtout, ouvraient la voie à une conjecture que l'on pouvait proposer avec prudence à l'auditeur exempt de préjugés. La fin de l'univers semble bien un retour à l'unité : au nom de Jésus, les genoux fléchiront, au ciel, sur la terre et dans les enfers. Comme le principe doit correspondre à la fin, on peut supposer qu'à l'origine il n'y avait entre les créatures ni différences ni variété. Mais elles se sont éloignées inégalement de Dieu, et ainsi chacune a reçu son rang dans le monde¹.

La libre arbitre était donc étendu à toute la création, où aucune inégalité ne devait être fixée dès l'origine, ni s'établir fatalement au cours des temps. Il devenait le seuil métaphysique qui séparait l'unité de la multiplicité, le créateur de son œuvre diverse. La liberté résumait la contingence du monde, et la justifiait. A aucun moment, il n'y a aucune créature qui ne soit capable d'opter entre le bien et le mal. Tel est l'axiome qui explique l'ordre universel.

1. *De Princ.*, I, vi, 1 et 2; K. p. 78-80.

Nouveauté certes, pour les penseurs restés fidèles à la cosmologie classique. Clément divisait encore le monde en deux cités, l'une immuable, l'autre en lutte et en progrès. Mais une récente philosophie alexandrine avait transformé la loi de nature en une direction paternelle. Origène ne fit qu'animer d'une vie spirituelle toujours en lutte l'univers d'Ammonius, cette sage économie des êtres raisonnables.

Les hommes sont au centre du combat universel, âmes moyennes, placées entre les anges et les puissances mauvaises¹. Eux-mêmes les êtres supérieurs sont déchus à quelque degré pour la plupart, et ils peuvent tomber davantage². Au contraire, les créatures les plus perverses ne sont jamais vouées au péché sans espoir³.

Ce soin de n'admettre aucune inégalité originelle montre que la pensée d'Origène ne s'élevait pas encore tout à fait au niveau de la philosophie chrétienne qu'il avait entrevue. Si des imperfections nécessaires existaient dans la création, elles porteraient atteinte, croyait-on, à la nature divine. Elles rabaisseraient sa dignité, comme si les créatures étaient rattachées à leur principe par le lien d'une sorte de prolation, semblable au rayonnement du soleil, ou à l'écoulement d'un fleuve qui disperse ses eaux. Il semblait parfois, comme dans les cosmogonies des sectes, que la Sagesse ne fût pas vraiment transcendante par rapport à la loi du monde. Un émanatisme peu conscient persistait dans ce premier livre.

Dès qu'on le poussait à ses conséquences, il heurtait

1. *Ibid.*, I, v, 1; K. p. 69, l. 1 s. : inter has id est bonas et malas medii quidam sunt et adhuc in agone atque in certamine positi.

2. Il semble qu'il n'y ait pas de chute à l'origine des ordres angéliques. Cf. *De Princ.*, I, vi, 2; K. p. 81, l. 18 ss. Mais dans la suite du *Traité*, Origène ne fait plus aucune exception : *De Princ.*, III, v, 4; K. p. 275. — *Ibid.*, IV, ii, 7; K. p. 319, l. 10 ss.

3. V. g. *Ibid.*, I, vi, 5; K. p. 94, l. 4 ss.

les croyances chrétiennes. Car ce n'était pas seulement l'ordre du ciel qui proclamait des lois immuables. Cette liturgie splendide, Origène l'expliquait sans trop de peine par l'obéissance d'âmes très pures. Mais le christianisme enseignait que la vie spirituelle se fixe dans le bonheur immuable des saints¹, et qu'à l'opposé il y a un point où l'éloignement de Dieu devient une aversion radicale, un mal invétéré et irréductible. Cette philosophie semblait le contester. Fallait-il donc admettre que le diable se convertirait? — Plus que toutes les censures, et avant elles, ce dissentiment intérieur ruinait la cosmologie du *Traité*.

Il avait décrit, parfois avec bonheur, les opérations des personnes divines. Il avait posé le fondement de la philosophie chrétienne dans l'idée d'une participation totale, par où la créature dépendait de l'être et du bien absolus. Mais l'origine des choses paraissait se confondre avec l'éternité de la pensée créatrice, et leur bonté première se distinguait mal de la perfection divine. Le monde n'était pas posé dans sa condition réelle, comme une œuvre faite pour une perfection limitée : il était une Idée de la Sagesse. Sa dépendance foncière, qui, à la théorie de la participation, aurait dû permettre de joindre une doctrine du temps et une doctrine du mal, n'apparaissait que pour se cacher aussitôt derrière les plus vieux rêves alexandrins.

III. — LE MONDE SPIRITUEL.

§ 1. — L'univers.

En considérant la source de l'être, du bien, de la sainteté, le premier livre n'a cessé de parler du monde et des créatures. Mais, après avoir trouvé leur principe dans la

1. *Com. in Joh.*, X, 26; *P. G.*, XIV, 388; *Pr.* p. 219, l. 18 s.

pensée divine, il convient de considérer en lui-même le monde présent qu'elles composent. L'univers est d'abord une communauté d'esprits distincts, une cité d'âmes obéissantes, et, par une conséquence nécessaire, un immense vivant. Son unité est morale plutôt que physique. Les âmes individuelles, qui ne sont pas les parties d'une âme totale, mais des natures ou essences irréductibles les unes aux autres, concourent à l'harmonie générale, chacune selon sa valeur personnelle.

L'univers physique a été non seulement organisé, mais créé pour la hiérarchie des êtres raisonnables. Il est adapté à la qualité de chaque esprit, parce que la matière est changeante. Elle se prête aux transformations les plus diverses. Les éléments grossiers peuvent passer à un état plus subtil : le bois devient feu, le feu finit en fumée et en air. L'activité spirituelle, quand elle est associée au corps, peut donc recevoir un milieu approprié et un objet naturel, un peu comme l'intellection divine a le Verbe pour terme, et en quelque sorte pour matière. Car il est probable qu'aucune créature ne devient jamais tout à fait incorporelle.

La parenté qui associe les natures raisonnables à la matière s'aperçoit dans l'Écriture, si on l'interprète sainement. « Il faut, dit l'Apôtre, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité ». Les détracteurs de la matière interprètent cette parole comme si le monde physique devait disparaître, englouti avec la mort dans le triomphe du Christ. A force de s'épurer, la matière, réduite à un quintessence, finirait par disparaître, et l'âme, devenue incorporelle, pourrait recevoir complètement la vie immortelle de la grâce. Mais une vie supérieure ne saurait détruire ce qu'elle « absorbe ». Dans le monde meilleur qui suivra celui-ci, comme il l'a précédé, le corps sera conservé et enveloppé par l'âme, dont la puissance elle-même s'exaltera sous

l'influence directe de la justice et de la sagesse. La participation deviendra si parfaite qu'elle réalisera l'union de tout l'être humain avec Dieu¹.

Il y a loin de cette croyance à la théorie du retour éternel. La raison oppose de graves difficultés à l'hypothèse de plusieurs mondes successifs et identiques. Sans cesse, dit-on, l'épi succéderait au grain, et le grain à l'épi. Dans un cycle perpétuel, la dégradation des forces naturelles serait compensée par une restauration équivalente. Mais si l'on conçoit sans trop de peine qu'une idée se reproduise indéfiniment, il faut se rappeler que l'univers est un ensemble d'idées, un système. A supposer qu'un semeur inlassable, un éternel dieu Pan jette les grains, sans repos et sans fin, il est impossible qu'ils soient disposés chaque fois tout à fait dans le même ordre et dans la même direction. Le monde qui renaît sera meilleur ou pire, jamais identique à celui qu'il remplace².

Nous savons en outre par la foi qu'il y eut dans l'histoire un événement unique, qui ne souffre ni précédent ni renouvellement : c'est la Rédemption. « Le Christ s'est montré une seule fois, dans le cours des âges, pour abolir le péché par son sacrifice³ ». Ce moment décisif marque la plénitude des siècles dans la suite innombrable du temps. Il annonce la fin, un monde meilleur, cet « à jamais » où le psalmiste prolonge son espoir et sa louange. On peut imaginer un tel avenir comme une série de siècles; en lui-même, il est plus que cela, l'unité du royaume de Dieu, la maison invisible « qui n'a pas été

1. *De Princ.*, II, II, 2; K. p. 112, l. 22 ss. (Cf. *Cor.*, 15, 53). *Ibid.*, II, III, 1, 2; K. p. 116, 117 : per divinam gratiam cujus capax effecta est anima. Cf. *supra*, chap. IV, p. 121-126.

2. *De Princ.*, II, III, 4; K. p. 119 : ita ergo mihi impossibile videtur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid, secundo mundum posse reparari. Cf. *De Princ.*, III, V, 3; K. p. 272, 273.

3. *Hebr.* 9, 26 cité, dans *De Princ.*, II, III, 5; K. p. 120, l. 7 s.

faite de main d'homme ». Ainsi l'on échappe au cycle hallucinant du retour éternel. Bien que le cours du temps paraisse indéfini, toutes choses doivent se consommer en Dieu. De même, la pluralité des mondes, si elle est vraie, n'empêche point qu'il y ait un tout, un univers plus général dont chacun des mondes ne peut être qu'une partie¹.

Par là se trouvent réfutés à la fois les philosophes que croient à l'éternité des créatures, et les gnostiques qui les méprisent. Les uns et les autres séparent l'œuvre de son principe, ils ignorent que le temps est sous la dépendance de l'éternité. C'est de là qu'il tire ses limites et aussi sa valeur. Jamais doctrine de la chute n'a conduit à une vue moins pessimiste. *Felix culpa*, dirait presque Origène des âmes qui sont venues animer la matière, cet harmonieux purgatoire où les meilleures trouvent un champ fécond pour leur activité.

§ 2. — L'économie providentielle.

L'unité du monde étant ainsi sauvegardée, il est possible d'y reconnaître l'économie du dessein providentiel, l'œuvre de la Trinité : un seul Dieu, auteur de l'Ancien et du Nouveau Testaments, un seul Christ, Verbe éternel fait homme, un même Esprit, également présent dans toute l'histoire de la révélation, mais qui dispense ses dons selon la capacité de chacun.

C'est donc renier Dieu que de mépriser les êtres matériels et leur auteur. Marcion représente le créateur comme une divinité secondaire et visible, son disciple Apelle en fait une sorte d'ange, et certains valentiniens un roitelet qui ignorerait l'exiguïté de son empire. Le Père dont l'Évangile célèbre la bonté serait un Dieu supérieur, qui régnerait là-haut, loin de notre misère. Ces apostats n'observent pas combien la religion de Jésus

1. *De Princ.*, II, III, 6; K. p. 122, l. 13 ss. (Cf. II *Cor.*, 5, 1).

s'enracine dans le culte d'Israël. Son Père est le créateur « qui fait lever le soleil sur les bons et sur les méchants », et que la nature glorifie, dans ses meilleures et dans ses plus humbles parties. Il fut le Dieu des patriarches, le Temple est sa maison¹. Sans doute l'Ancien Testament le présentait souvent sous des traits charnels qui semblent en désaccord avec le culte nouveau. Ces anthropomorphismes ne peuvent pas tromper, non plus que la parabole où il est conté que Dieu planta une vigne. Ce sont des figures. Elles font appel à la méditation du cœur. Ne savons-nous pas qu'on ne se forme aucune idée du Créateur par les yeux de la chair, mais seulement par le sens intime, et encore fort imparfaitement?

Il faut suivre cette voie lorsqu'on traite des attributs de justice et de bonté. Les marcionites présentent leur dieu juste sous des traits si tristes et si sévères que l'on se demande s'il n'est pas plutôt un mauvais génie. Cet exemple est suivi par les valentiniens qui, se fondant sur une parole évangélique mal interprétée, refusent la bonté à Jésus lui-même, en tant qu'il est une créature humaine. Il n'est que trop aisé, par un vain jeu de dialectique, d'opposer deux attributs divins. Encore pourrait-on répondre aux sophistes que la bonté et la justice ont l'une et l'autre le mal pour contraire, et qu'en s'opposant à lui, elles forment une vertu unique. Nous savons du reste que la Providence fait l'éducation des âmes. Elle envoie l'épreuve comme une occasion de victoire, et le châtiment comme un remède. Si l'idée d'une vengeance céleste répugne à notre sensibilité, elle est surtout incompatible avec le souverain Bien, en qui la justice ne peut être qu'une espèce de bonté².

1. *Ibid.*, II, III, 1, 2; K. pp. 127-130.

2. Le chapitre v est regardé par quelques critiques comme une subdivision du chapitre iv. Cf. KOETSCHAU, p. cXL, cXLI. — PRAT, *Origène*, p. 5, note 1. Les titres secondaires semblent pourtant, pour la plupart, conformes au vocabulaire alexandrin.

L'œuvre de la Providence, disions-nous, est presque aussi mystérieuse que Dieu lui-même. A chaque pas l'esprit humain doit reconnaître ses bornes. Malgré l'observation des faits, notre regard aperçoit peu de chose dans l'univers. Quand nous raisonnons au sujet du monde invisible, nous sentons encore davantage l'exiguïté de nos forces, et nous avons recours à la foi, parce que nous sommes les plus infirmes des êtres raisonnables. Mais il nous est venu un guide, un médiateur, le Verbe fait homme. Après avoir proclamé sa double royauté, humaine et divine, avec le psalmiste, il faut aller plus loin dans la méditation de cette économie, et contempler l'abaissement de la majesté inexprimable, de la Sagesse que le Père seul connaît. Pour révéler son Père aux hommes, le Verbe fut présent parmi eux, dans la vie étroitement limitée d'un petit enfant, qui naquit d'une vierge en Judée. Il souffrit la mort, et chose plus étonnante encore, la détresse de l'âme. Mais il fit accompagner sa présence des signes éclatants de son pouvoir, il la fit précéder par la voix de ses prophètes, il la fit suivre par la mission de ses apôtres. « L'intelligence reste stupéfaite... C'est pourquoi il faut le contempler avec crainte et révérence, ne rien attribuer d'indigne à cet être divin et ineffable, mais aussi ne pas laisser réduire la réalité de sa vie à un fantôme trompeur¹ ».

Ce mystère, qui dépasse sans doute les anges eux-mêmes, est au centre de la mystique. On peut se représenter l'âme de Jésus comme une âme-guide, tellement unie à la Sagesse qu'elle est capable de la communiquer aux autres. Elle a participé dès le premier instant au Verbe avec une telle fermeté de propos et

1. *De Princ.*, II, vi, 2; K. p. 141, l. 8 ss. : si Deum sentiat, mortalem videt; si hominem putet, devicto mortis regno cum spoliis redeuntem a mortuis cernit.

une telle intensité d'amour qu'elle a choisi le bien sans aucune expérience du mal. Par l'effet de l'habitude, cet état de charité parfaite devient comme naturel. On peut alors dire que l'âme possède la lumière et l'amour d'une manière immuable, par une onction qui la consacre sans retour. Elle est devenue, autant qu'il est possible, semblable à la divinité qui repose en elle, au Verbe en qui le bien n'est pas accidentel, mais essentiel. Cette union est si étroite qu'on peut la comparer à l'état d'une tige de fer qui, plongée dans la fournaise, se transforme en feu elle-même, rougeoit et brûle. Les attributs divins sont inséparablement unis à l'âme humaine et à la chair du Sauveur, comme dans un composé où les propriétés de deux êtres semblent se confondre. L'odeur de l'onguent a pénétré dans le balsamaire qui en était rempli, à tel point qu'il ne peut plus la perdre. Les autres âmes ne reçoivent que le parfum, prêt à s'évaporer. Elles se cachent dans cette âme incomparable, elles s'enveloppent dans l'ombre de Dieu qui la revêt elle-même. En Jésus elles trouvent leur unité, par lui elles participent à la Vie dont il possède la plénitude,

On a quelque peine à trouver dans cette théologie l'annonce de la crise fameuse qui devait deux siècles plus tard déchirer la chrétienté. Origène est-il l'ancêtre de Nestorius, ou celui d'Eutychès? Séparait-il les deux natures, ou les confondait-il? La première interprétation rassemble plus de partisans¹. Si l'âme de Jésus a vraiment mérité par ses vertus et son amour d'être « prise » par le Verbe pour former le Christ, l'union de l'humain et du divin n'est que morale, telle qu'on peut la rencontrer au degré suprême de la sainteté. Dieu habite par excellence dans un homme, à qui il est dit dans l'Écri-

1. Les diverses opinions sont discutées d'une manière très judicieuse par W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, pp. 110-116.

ture : « Tu as aimé la justice et haï l'iniquité. C'est pourquoi Dieu t'a oint' ». L'application de ces paroles au Verbe incarné est toute proche, semble-t-il, de l'enseignement de Nestorius. Elle permettrait en ce sens de considérer séparément le Fils de Dieu et la personne historique du Messie.

Mais le mérite antérieur à la vie présente et acquis dès le premier acte de charité, sans lutte ni délibération, est-ce un véritable mérite, ou seulement la noblesse native d'une âme préparée par Dieu en vue de l'Incarnation? Et si l'on se porte au terme de cette union, on n'y trouve pas davantage la marque du nestorianisme. La divinité de Jésus ne se réduit pas à la complaisance du Père envers une âme privilégiée. L'union des deux natures est si complète qu'Origène l'appelle un mélange. Les propriétés humaines peuvent se dire du Verbe et inversement. Cette « communication des idiomes » sera le mot d'ordre de l'orthodoxie².

Cependant la nature humaine est loin de s'absorber en Dieu. L'âme de Jésus reste de même espèce que les autres, comme elles capable de bien et de mal, et seulement la première entre toutes. Le mot de mélange ne doit point tromper. Platon l'employait pour signifier l'intervention de l'idéal dans les affaires humaines, quand le philosophe s'efforçait de copier sa cité sur le modèle divin³. Il exprime ici l'union mystique, et la surabondance

1. *De Princ.*, II, vi, 4; K. p. 144, l. 7 ss. L'onction du Christ est expliquée différemment dans le *Com. in Joh.*, I, 30; *P. G.*, XIV, 76; PR. p. 35, l. 16 ss. Du *Com. in Psalm.*, 44, 8, il ne reste que deux fragments peu importants.

2. *De Princ.*, II, vi, 3; K. p. 143, l. 2 ss. : per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. Les rapprochements nombreux sont indiqués par KOETSCHAU, pp. 142 et 143, *notes*.

3. *Rep.* VI, 501 B.

des biens divins qui remplissaient l'âme de Jésus. On s'en fait quelque idée par l'exemple d'une vie de charité d'où l'on exclurait toute imperfection et toute inconstance. L'habitude, qui produit chez quelques saints une impossibilité pratique de commettre des péchés importants, doit être en sa personne une conversion de la nature humaine, unie au Verbe par une intuition amoureuse et incessante¹.

Si l'on veut prévoir dès cette époque une rupture de l'équilibre traditionnel, c'est vers le monophysisme que pencherait la théologie d'Origène, comme il est naturel chez un Alexandrin. Mais, à vrai dire, le défaut de sa doctrine ne se trouve pas dans la manière dont l'âme du Sauveur y est décrite. Il est imputable au mythe de la préexistence. Une histoire transcendante comporte-t-elle un temps et une suite d'actes distincts? L'ambiguïté de la théorie n'a pas d'autre cause. Le mythe platonicien, démon subtil qui relie deux univers, joue son rôle sous double figure, dans le temporel et dans l'éternel. Origène n'y aurait pas eu recours s'il n'avait pas tourné le Verbe entièrement vers sa mission de Médiateur. Réduit à ce rôle d'intermédiaire entre le Bien et la création, il devait dès l'origine se choisir une âme parmi les natures raisonnables, former avec elle le Christ préexistant, éternel grand-prêtre déjà uni au monde spirituel, avant de paraître sur la terre.

Le rêve dissipé, la méditation devait survivre. Elle préparait une recherche pleine de fruit, qui conduit à interpréter l'âme de Jésus par la mystique, tout en reconnaissant à chaque pas ce qui la met infiniment au

1. Dans l'âme du Christ, c'est l'intensité de l'amour qui produit l'habitude de l'impeccabilité. Cf. *De Princ.*, II, vi, 5; K. p. 144, l. 25 ss. : ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis abscideret.

dessus des plus saintes. Par là, mieux que par toute autre voie, se manifeste la solidarité qui permet aux autres âmes, même les plus misérables, d'avoir le Christ pour chef. L'imitation du Verbe fait homme, médiateur perpétuel auprès du Père, telle était la théologie heureuse qui se cachait sous les défauts de ce premier essai. Elle allait se produire dans les *Homélies*, s'affirmer dans le *Traité de la Prière* : « Le Fils de Dieu est le grand prêtre de nos offrandes... Il prie pour ceux qui prient ». Enfants bien aimés, ceux qui lui ressemblent partagent en quelque sorte sa filiation. Son Père est le Père de tous ceux qui le suivent¹.

§ 3. -- La destinée des âmes.

On comprendra mieux la destinée des âmes, après avoir reconnu quel est le guide, quel est le pasteur que la bonté divine leur a donné. L'étude des âmes comprend deux problèmes, dont l'un concerne la valeur, et l'autre les limites de la personne raisonnable.

Au sens le plus large, on doit dire que tout animal possède le foyer d'images et de tendances que les philosophes appellent une âme. A cette vie animale, à cette force du sang, pour parler comme la Bible, la raison vient imposer sa forme. Les anges aussi ont une âme. On le dit même de Dieu, quand on veut laisser entendre qu'il possède éminemment les puissances que nous voyons se manifester dans la conscience de ses créatures.

Notre âme est ce qui nous relie à l'ensemble des êtres.

1. Cf. *De Oratione*, XVI; K. (2), p. 336, l. 10 ss.

Pour mieux montrer cette parenté, Origène ne donne pas à l'âme parfaite du Christ le nom d'intelligence, qui serait plus conforme à son système. Cf. W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 215-219.

Elle peut, nous le savons, dépasser son état présent. Ce qui nous semble sa nature n'est qu'un mode passager. Son nom d'âme le prouve, qui rappelle à la fois la misère de sa condition, et la grandeur de sa destinée. C'est un esprit refroidi¹. Tout en elle aspire vers un achèvement qui lui est essentiel. En progressant, elle ne peut que réaliser la perfection de son état primitif, puisqu'elle a été faite pour la vie spirituelle. Il faut qu'elle soit illuminée, et qu'elle éclaire à son tour. Ignorante et obscure, elle aspire à connaître toujours davantage. Refroidie, elle cherche sa ferveur première. Détournée du bien, diminuée et défaillee, elle veut retrouver en lui sa substance et sa joie². Pour exprimer les modes de cette réalité, à la fois la plus élevée et la plus indigente, l'Écriture a deux mots. Jésus a dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort », et il a dit aussi : « Mon Père, entre vos mains je remets mon esprit ».

Tout bien a sa source dans la contemplation et tout bien y ramène, nous le savons. C'est dire que l'histoire spirituelle commande l'histoire des choses.

L'âme, par dégoût, négligence et inattention, se relâche. A la faveur de cette détente et de cette dispersion, l'inclinaison mauvaise, sollicitée par les occasions, la détourne vers les ténèbres où elle s'aveugle. Elle tombe, elle se refroidit et se matérialise dans la solitude, l'éloignement de Dieu, le sommeil et la mort.

A l'inverse, les germes raisonnables, que toute créature faite à l'image de Dieu conserve toujours en elle, sont une perpétuelle possibilité, une attente de relèvement. Par l'ascèse, par l'exercice et la méditation, l'âme déchue

1. Cette étymologie de ψυχή (froideur,) était classique. ARISTOTE, *De Anima*, I, 2, 405 b 24, l'aurait reçue de PLATON, *Cratyle* 399 E.

2. *De Princ.*, II, VIII, 2, 3; K. p. 154, l. 24 ss. : μέσον μὲν τι θεωρῶν εἶναι τὴν ψυχὴν. — *Com. in Joh.*, XXXII, 11; *P. G.*, XIV, 792; PR., p. 455 ss. *Com. in Cant.*, II; BAEHRENS' (8), p. 148, l. 2.

peut de nouveau s'habituer à fixer son attention sur les leçons divines. Car il y a des occasions favorables d'ascension, comme il y en a de déchéance : paroles divines, événements symboliques qui obligent les puissances intérieures à s'élever, à dépasser la matière. Alors le progrès se dessine, la vie afflue, le sens du divin s'éveille, les illuminations se succèdent. L'âme voit, elle comprend, ce qui est même chose que converser avec la vérité obscure, découverte peu à peu. Enfin elle la tient par le développement de la foi, elle la contemple, elle est introduite, affinée et purifiée, dans la Sagesse éternelle.

Nous pouvons découvrir au fond de nous-mêmes l'inquiétude qui est à l'origine de notre monde divers, instable, toujours en décadence ou en progrès. Étudions nos inclinations et leurs conséquences. C'est là qu'il faut chercher la cause des inégalités qui nous étonnent dans les mœurs des hommes, dans leurs qualités et leurs destinées. Rien n'est livré au hasard. Une loi de justice règne parmi les créatures, si mystérieux qu'en soient les effets. Et cette loi est aussi la Sagesse en qui Dieu a tout créé.

Aux confins de l'Empire, dans le grand port d'Alexandrie comme au débouché des routes de Syrie, le problème des races faisait partie de la méditation religieuse. Les nationalités sujettes de Rome, mal refoulées par la culture et les lois des vainqueurs, tendaient à renaître, au moins par le réveil de certaines traditions sacrées. Comment les apôtres du christianisme pouvaient-ils prétendre qu'il n'y avait plus « ni Grec, ni Barbare, ni Romain, ni Juif » ?

Le mouvement commença par une crise d'antisémitisme, dont témoigne la doctrine de Marcion. Ses disciples crurent à l'existence de races inférieures. Leur opinion était partagée par toutes les autres sectes, dont elle favorisait le fatalisme. On observe, disaient les hérétiques, des inégalités naturelles jusque dans la cons-

science morale et la raison. On ne connaît pas de loi qui ne soit violée en quelque contrée par un usage inhumain ou bestial. Les descriptions des voyageurs montrent que l'anthropophagie, le parricide, l'immolation des hôtes peuvent passer pour légitimes chez des peuples entiers. Plusieurs races d'âmes se partagent le monde. Les unes forment une élite de naissance préparée par Dieu, et nécessairement sauvée. Les autres, charnelles, sont destinées à vivre dans les pays barbares¹.

La littérature chrétienne de Syrie, d'où vinrent les premières réfutations du racisme, reconnaissait volontiers que chaque peuple a sa loi de développement, son génie, son bon ou son mauvais ange. Mais elle maintenait que le rang des âmes dépend de leur mérite. Dieu, prévoyant la dignité de chacune, lui accorde les secours dont elle saura tirer profit².

Origène rattacha ces réponses de circonstance à une notion plus générale de l'ordre spirituel. La place que toute âme occupe dans l'univers convient à sa capacité, qu'elle a pu diminuer ou accroître dans un passé oublié. C'est pourquoi il existe une harmonie entre la vie intérieure et les événements qui la sollicitent. Toute volonté trouve le concours dont elle a besoin, dans les occasions préparées par la Providence³.

L'égalité des âmes se démontre par leur fin commune.

1. *De Princ.*, II, ix, 5; K. p. 169, I. 1 ss. Sur l'origine de ces descriptions, cf. HEINTZE, *Der Klemens Roman und seine griechische Quellen, Texte und Untersuchungen*, 40, 2, 1914, p. 73. Elles furent d'abord utilisées dans la théologie syrienne, par BARDESANE et par l'auteur du roman clémentin. Cf. NAU, *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Clementins (apocryphes)*, col. 214. C'était un argument à double sens, dirigé tantôt contre le fatalisme, tantôt contre la liberté. Il semble avoir été employé par le marcionisme contemporain d'Origène.

2. *Recognitiones*, VIII; *P. G.*, I, 1397.

3. *De Princ.*, II, ix, 6, 7; K. p. 169-171.

Au cours du combat, où elles sont engagées, elles ne perdent jamais la possibilité de l'atteindre. Le spectacle des natures perverses ou brutales ne doit pas en faire douter. Car un seul acte de la raison suffit à manifester la destinée immortelle d'un sauvage, et sa parenté avec les purs esprits. Dans les consciences obscures comme chez les hommes qui ont le sentiment aigu des choses invisibles, se révèle un mode de participation propre aux créatures intelligentes.

Les preuves de l'immortalité de l'âme ne sont pas nécessaires dans un système qui subordonne complètement la matière à l'esprit. Elles n'ont d'autre portée que de rappeler la communauté de tous les êtres raisonnables, Elles invitent à méditer sur le destin où Dieu nous appelle. Il est facile de les fonder sur les divers aspects de la participation. Toute intelligence participe à la lumière, comme l'exige la condition de la créature, qui a besoin de recevoir la sagesse divine pour être éclairée et sanctifiée. En ce point les hommes ne diffèrent pas des anges, qui sont immortels. Or des êtres ont même nature quand ils participent semblablement à la source de leur bien¹. Le don divin confère donc l'incorruptibilité aux âmes humaines comme aux esprits plus purs. Il suffit de considérer l'homme intérieur pour s'en convaincre. Il conserve toujours quelque sentiment ou quelque connaissance de sa destinée, un germe de progrès, ou pour parler comme la Bible, une image divine et une similitude qui ne peuvent périr. Ainsi nous sommes apparentés réellement à la vie éternelle. Le Verbe, image parfaite de Dieu, a mis en nous son reflet. Chacune de nos vertus le rend plus clair, plus fidèle, et, en imitant la perfection

1. Cf. *Ibid.*, IV, iv, 9; K. p. 362, l. 3 ss. : omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae.

du Père, témoigne de notre nature impérissable. L'intelligence, ce signe du ciel placé par la Providence au sein de la création, a une valeur qui dépasse les changements matériels. Elle nous invite, chacun selon sa mesure, à quitter les choses passagères pour le monde invisible¹.

L'étude de l'âme conduit aux derniers articles de notre foi, qui concernent le jugement et les sanctions. Pour les fonder, il fallait d'abord établir que les âmes sont immortelles, et que la Providence par divers moyens les appelle au salut. En s'aidant de la Bible, notre doctrine est allée à la rencontre des dogmes traditionnels. Il importe maintenant de se faire une opinion sur cette vie future, où chacun des êtres raisonnables doit trouver la fin qui lui convient.

Bien que le péché inscrive ses dernières conséquences jusque dans la matière, le *Traité des Principes* ne dépeint que le châtiment intérieur. Car c'est là que se laisse mieux apercevoir le vrai caractère de la sanction, qui n'est pas une vengeance infligée du dehors, mais l'achèvement d'une destinée fixée pour toujours. La mémoire personnelle persiste après la mort, parce que nos actes laissent en nous comme des signes ou des types qui les rappellent. La peine du dam peut provenir d'une mémoire à qui tous les états antérieurs se présenteraient simultanément, par un effet de la puissance divine. L'accumulation des fautes donnerait naissance à une sorte de fièvre, dont l'intensité varierait en chacun des pécheurs selon la qualité des souvenirs. Cette fermentation intérieure, produite par l'objet de la conscience, serait le ver rongeur dont parle l'Écriture. La souffrance du méchant n'a d'autre cause que lui. Il est son propre accusateur, dans un débat intime où il doit se défendre contre le témoignage de son

1. *De Princ.*, IV, iv, 9, 10; K. p. 361-364.

cœur. Quand un tel état atteint son paroxysme, il a quelque analogie avec certaines passions violentes, par où se manifestent parfois les influences démoniaques. L'exaltation morbide de la sensualité, le délire de la jalousie, la mélancolie, cette tristesse brutale, immense, qui torture l'âme au point de lui ôter la fierté de vivre, tous ces sentiments anormaux s'emparent du pécheur qui a refusé de guérir¹.

Si l'on considère, non plus la conscience, mais l'ordre universel, il est certain que les pécheurs en sont exclus. Alors que toute âme est faite pour s'ajuster dans l'harmonie du monde, leur situation a quelque chose de désordonné et de déraisonnable. Ce désaccord se traduit par un déchirement intérieur. Leur inquiétude devient une impossibilité de se fixer, une inconstance sans fin, une nostalgie stérile. Ils en sont venus, comme sans doute quelques esprits mauvais, à se former par leur malice invétérée une seconde nature, opposée à celle qu'ils ont reçue du créateur. Par là ils sont séparés de la source du Bien et de la sainteté, séparés de l'image et de la similitude divine qui étaient au principe de leur vie spirituelle, privés des dons ordinaires ou extraordinaires de l'Esprit-Saint, qui devaient les unir à Dieu. C'est pourquoi ils sont appelés des séparés : ils ont enfoui leur talent dans la terre, ils l'ont enseveli dans un linge².

En face de ce châtement, qui n'est peut-être qu'un feu purificateur pour les âmes qui y sont soumises, on peut

1. *Ibid.*, II, x, 4, 5; K. 177, l. 15 ss. : tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitur atque compungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. Cf. *Com. in Psalm.*, I, 4; *Com. ined.*, p. 73.

Sur l'influence démoniaque, *De Princ.*, *ibid.*, K. p. 178, l. 17 ss. : cum vel flammis amoris exurit anima vel zeli aut livoris ignibus maceratur, aut cum irae agitur insania, vel tristitiae immensitate consumitur. — Cf. *Com. in Joh.*, XX, 29; *P. G.*, XIV, 657; *Pr.* p. 376, l. 24 ss.

2. *De Princ.*, II, x, 5, 6; K. p. 179-181.

tracer le tableau des promesses que Dieu fait à celui qui le cherche. Mais il faut se garder des paradis charnels que certains nous proposent. Leur exemple montre sans conteste que le littéralisme de l'exégèse cache toujours quelque sensualité. Il y a une manière gloutonne d'interpréter l'Écriture. Mais l'âme qui a conscience de sa nature ne peut se donner une fin corporelle. Elle est prise du désir de connaître, de posséder la science et la sagesse, pain de vie, coupe divine à laquelle nous aspirons. « Nous n'avons pas reçu de Dieu ce désir pour qu'il ne puisse ni ne doive s'accomplir. L'amour de la vérité serait-il frustré par le créateur qui l'a mis dans notre intelligence, et nous l'a-t-il donné pour nous laisser incapables de le satisfaire? ». A peine saisissons-nous ici-bas le mécanisme des choses. Nous brûlons de découvrir leur matière, leur forme et leur fin, en un mot l'efficacité divine qui les fait exister. Et nous l'ignorons. Pour mieux dire, la foi nous fait deviner ce que peut être la joie de contempler la sagesse divine. Elle trace les traits légers d'un premier dessein, une esquisse où manquent encore les couleurs. Elle nous habitue à l'objet de notre contemplation, elle nous en livre juste assez pour nous faire devancer le ciel par le bienfaisant apprentissage du désir. « On donnera à celui qui possède¹ ».

L'attente des révélations célestes avait pour effet de réduire à de plus justes limites l'entreprise présente. La perspective de la vie céleste faisait apparaître l'œuvre du théologien comme une modeste introduction. Ainsi, sans rien abdiquer de son amour de la science, Origène apprit à en disposer les premiers résultats dans un ordre transcendant qui dépassait de toutes manières les plus vastes tentatives.

¹ 1. *Ibid.*, II, XI, 4; K. p. 186 et 187.

IV. — LA LUTTE CONTRE LE MAL.

Après avoir considéré les êtres raisonnables dans la vie d'union, puis dans le monde spirituel où ils réalisent leur destinée, il reste à méditer sur la lutte qu'ils livrent aux forces de la nature inférieure. La troisième partie du *Traité* est consacrée à notre cœur de chair, à l'effort qui se déploie dans la cité terrestre, et que nous avons reconnu ailleurs comme le mode transitoire d'une plus haute activité. Une méthode trop fragmentaire étudie ainsi l'acte humain comme s'il jouissait de l'autonomie. Mais ce morcellement ne doit pas faire oublier que le libre choix de la volonté est la forme la plus humble de la contemplation¹. On y trouve en dégradé la lumière intellectuelle et la ferveur que les esprits devaient à la participation de Dieu et à la médiation du Verbe. Si l'univers, dans la troisième cité, semble en quelque sorte partagé entre l'influence divine et les décisions humaines, sachons qu'à ce niveau d'être notre regard ne dépasse pas l'expérience ordinaire, celle qui s'exprime dans toute prédication. On enseigne alors simplement la collaboration de la grâce et de la volonté, sans remonter jusqu'à la cause dernière de nos actes.

La liberté des âmes, dans la cité d'en-haut, apparaissait comme la possibilité de s'approprier un bien qu'on ne possède point par essence, elle manifestait la contingence de la créature. Dans la cité moyenne elle devenait le moyen de se mettre en harmonie avec le dessein providentiel, et de s'associer à la communauté

1. *Ibid.*, III, 1, 3; K. p. 197, l. 11 ss. : ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἶσιν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχροῦν. Les autres parties de la définition appartiennent à la psychologie classique du stoïcisme. Elles avaient été déjà adoptées par PHILON, *De animalibus adv. Alex.*, trad. AUCHER, p. 162. Cf. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, pp. 249, 250, et notre *Introduction au système d'Origène*, p. 78, note 2.

des esprits. Elle n'est plus, dans la présente étude, que le libre arbitre défini par les philosophes. Un mouvement immanent distingue la volonté raisonnable parmi les impulsions de la sensibilité animale. Il permet de choisir entre les représentations, et d'opter avec une pleine responsabilité pour le bien ou pour le mal.

§ 1. — La Providence et la liberté.

Il était nécessaire, avant d'étudier le conflit intérieur et la tentation, d'en rappeler les conditions dans un traité de la Providence et du libre arbitre. Car la critique s'attaquait surtout à ces préliminaires de la théologie morale. Selon la plupart des sectes, la Providence s'exerçait comme une nécessité, ou une loi de nature. Les âmes étaient vouées par leur constitution à se sauver ou à se perdre. Il y avait par naissance des caractères mâles ou efféminés. Le spirituel pouvait se dire d'une autre race que le commun des hommes. L'école de Marcion invoquait à l'appui de sa doctrine des passages de saint Paul qui ne devaient plus cesser d'occuper la théologie. Elle engagea donc la première des trois luttes qui se livrèrent autour de l'*Epître aux Romains*¹. Tour à tour l'humanisme alexandrin, la mystique augustinienne et la contre-Réforme, en discutant les mots de l'Apôtre, manifestèrent les aspects les plus divers de la tradition.

Le refuge des marcionites se trouvait dans les paroles qui devinrent les plus chères à saint Augustin. « Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endureit qui il veut² ». Et la tentation est grande pour l'historien de chercher parmi les gnostiques du III^e siècle les obscurs prédécesseurs du docteur d'Hippone. On oublierait ainsi que

1. Sur la discussion marcionite, cf. le même ouvrage, p. 105, et note 3, et *supra*, chap. v. Pélage a puisé chez Origène.

2. *Epist. ad Rom.*, 9, 18-21. Cf. *De Princ.*, III, 1, 21; K. p. 235, l. 11.

toute controverse théologique doit son caractère à une certaine qualité d'âme. Les ressemblances verbales importent peu. L'argument reçoit son sens des résonances profondes qu'il éveille dans la conscience. En ce point d'histoire, il ne serait peut-être pas sans profit de mettre en pratique la sagesse contenue dans la maxime évangélique « A leur fruit vous les reconnaîtrez ».

La discussion alexandrine s'est tenue au seuil de l'expérience religieuse, et la discussion augustinienne au sommet. Pélagé tourna contre la grâce une interprétation de l'*Épître aux Romains* qu'Origène avait voulu diriger simplement contre le fatalisme. Il n'y avait rien dans la doctrine des gnostiques qui fit pressentir la théologie augustinienne. Quand ils disaient que toute âme est sauvée ou perdue nécessairement, ils s'inspiraient du naturalisme antique. Ils réduisaient l'efficacité divine à une disposition organique qui agissait à la manière d'un germe caché dans la nature. Cette prédestination dispensait de l'effort persévérant, elle tendait à rendre vaine la prière¹, elle faisait perdre le goût de la recherche, cesser la méditation des Écritures inspirées. La théologie de saint Augustin produisit le résultat contraire. Car elle exaltait la vie intérieure. Elle découvrait la toute-puissance de la grâce dans la prière, dans la délectation victorieuse, et dans l'aspiration d'un cœur gagné à l'amour divin.

Origène s'est donc fait le défenseur de la liberté, en la conciliant avec le dessein de la Providence. Celui-ci l'enveloppe, la pressent, l'exerce et la guérit, par une thérapeutique pleine de mystère si on la contemple en Dieu, et dont on peut se faire quelque idée par l'expérience de l'enseignement ou de la direction spirituelle.

Devant le scandale qu'est l'endurcissement du pécheur,

1. *De Oratione*, V, 1; K. (2), p. 308, l. 3 ss.

les hommes ont d'ordinaire trois réponses : hasard, justice, ou fatalité. La justice qu'ils prêtent à Dieu est à trop courte vue, et ressemble à la méchanceté. D'autre part, toute la vie chrétienne empêche de croire à la nécessité du péché, depuis le spectacle des conversions qui rendent douces les âmes les plus sauvages, jusqu'à la persévérance, qui ne cesse de maîtriser les instincts, malgré les excitations mauvaises.

Quand on lit dans la Bible que Dieu endureit les pécheurs, c'est un tour qu'il ne faut pas toujours prendre à la lettre. Nous disons, nous aussi, à un serviteur « ma patience t'a rendu pire », en confondant produire et permettre. Mais l'expression, même entendue strictement, ne va point contre la liberté. Elle prouve au contraire que cet endureissement n'était pas naturel, et qu'il est survenu comme le châtiment d'une malice volontaire. Dieu intervient, et là ne s'arrête pas l'action de la Providence. Tout mal, et par suite toute punition, sont subordonnés à une fin plus haute. Dans le vaste purgatoire qu'est le monde, l'âme, nous le savons, ne cesse jamais de trouver les circonstances qui sont en harmonie avec ses dispositions intimes¹.

Pour comprendre comment Dieu dispose des âmes, observons d'abord, selon notre habitude, ceux qui s'abandonnent à l'influence divine. Ils deviennent si dociles qu'ils n'ont plus la force de lui résister. Au contraire « le cœur de pierre » auquel se heurte le Verbe, et qui le repousse, trouve bientôt en lui-même de tels moyens de résistance qu'il semble, chose étrange, posséder une force contre Dieu. Ce simulacre d'énergie dissimule la détresse d'une âme qui tombe, entraînée par son poids².

1. *De Princ.*, III, 1, 4-14, 17; K. pp. 198-221, pp. 227-229. Cf. *Com. in Exod.*; *P. G.*, XII, 265, 268, 277. *Com. in Rom.*, VII, 16; *P. G.*, XIV, 1146, 1147.

2. *Com. in Exod.*, *P. G.*, XII, 281 : Δοξεῖ δέ μοι ἡ μὲν ἐνδιδοῦσα

Mais l'apparence suffit au pécheur pour qu'il « s'attribue le principe de son bien, se rende grâce à lui-même de ses talents », et se croie indépendant de celui qui l'a créé. Sous cet aspect, il est plus vrai de dire qu'il *s'endurcit*. A l'extrême, cet état confine au péché de Satan. Il a pour effet de renverser la condition même de la morale, qui est fondée sur la dépendance des êtres raisonnables. Il est le mensonge métaphysique, l'illusion volontaire de la créature, qui se trompe sur tout son être, en se persuadant qu'elle n'a pas reçu de Dieu sa substance et sa perfection¹.

La thérapeutique spirituelle se propose de rétablir l'âme, en l'amenant à reconnaître sa dépendance et le besoin de la grâce. C'est pourquoi Dieu semble pour un temps l'abandonner. Elle s'aperçoit alors par sa triste expérience que non seulement son être, mais par surcroît ses moyens d'accomplir le bien étaient reçus d'en-haut. Elle reconnaît le prix des dons qu'elle a insultés. Les conséquences de l'égarement apparaissent aux yeux de tous, et du coupable lui-même. Le péché ne guérit que s'il est tiré au jour, quand vient l'heure de confesser la puissance divine et de reconnaître ses bienfaits².

Parfois cette heure tarde beaucoup. Car la conversion qui ne serait pas suivie de persévérance amènerait un mal pire que le premier. Il y a un moment pour toute âme. Il n'est pas fixé par les courts délais humains. Dieu le connaît dans sa prescience. Il cache la parabole évangélique à ceux qui ne sont pas encore prêts, « pour qu'en

καρδία πρὸς τὰ θεῖα, ἀπαλύνεσθαι καὶ μὴ ἰσχύειν ἀνθίστασθαι τῇ θεϊότητι καὶ μὴ βαρύνεσθαι.

1. Sur le péché de Satan et ses causes, *De Princ.*, III, 1, 12; K. p. 216, l. 8 ss. Cf. *Com. in 'Psalm.*, IV; *P. G.*, XII, 1160. — *Com. in Joh.*, XX, 22; *P. G.*, XIV, 637; Pr. p. 355, l. 4 ss.

2. *De Princ.*, III, 1, 17; K. p. 226, 227. — *Ibid.*, III, 1, 12; K. p. 216, 217 : ὁ δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας ἀσθενείας καὶ τῆς θείας χάριτος... οἴησεται ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα τὸ ἀπὸ τῆς οὐρανόθεν χάριτος αὐτῷ ἐπιχορηγηθέν.

voyant ils ne voient pas ». Il sait attendre que le coupable ait la nausée. C'est pourquoi certaines de ses menaces sont inopportunes à dessein. Parfois même il se tait, et c'est le pire châtement¹.

Ainsi la Providence ne laisse rien en dehors de ses plans, même nos erreurs et nos résistances. On peut donc dire avec l'Apôtre que toute l'œuvre est sienne. C'est Dieu qui a donné aux êtres raisonnables la volonté et ses lumières, les germes du bien et de la perfection, tout en les laissant libres d'y renoncer. C'est lui qui a ménagé les circonstances et écarté les obstacles. Ne fait-on pas honneur à l'architecte de la maison qu'il a construite avec maint concours, la gloire ne va-t-elle pas au chef, quand la cité vient d'être sauvée? De même, sans rechercher davantage la part minime qu'est la nôtre, pouvons-nous attribuer notre salut à la miséricorde divine qui l'achève².

Sans doute il y avait une signification plus profonde dans les paroles de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire ». Elle n'est pas exclue par la théologie d'Origène. Saint Augustin ne l'a jamais compté parmi les ennemis de la grâce. Le xvii^e siècle, fort pointilleux en cette question, fut trop sévère quand il l'accusa d'être semi-pélagien. On voudrait cependant qu'il s'élevât parfois au-dessus du bon sens un peu rapide, et des solutions faciles qu'il apporte au redoutable problème de la prédestination. Il croit sa tâche finie quand il a enlevé aux fatalistes le droit d'invoquer l'autorité de la Bible. Par une

1. *De Princ.*, III, 1, 13-16; K. p. 217-224. Cf. *Com. in Exod.*; *P. G.*, XII, 270.

2. *De Princ.*, III, 1, 19; K. p. 231-233. L'interprétation d'Origène est blâmée par HUET, *Origeniana*, II, II, 7, § 15; *P. G.*, XVII, 950 : in his Origenes splendide ἡμιπελαγισμενίζει. F. PRAT, *Origène*, p. 160-163 s'efforce au contraire de justifier la doctrine dans l'ensemble.

illusion d'exégète, il s'en tient à une heureuse interprétation de la difficulté, au moment où le rôle de la théologie ne fait que commencer.

Ce n'est point par cette doctrine qu'il parvint à la conscience réfléchie de l'expérience religieuse, au point où le mystique constate qu'il a tout reçu du jaillissement intime de la grâce, même sa bonne volonté, même l'idée de demander la grâce. Dans le domaine préféré que fut pour lui la vie contemplative, il reconnaissait davantage que toute perfection dépend du Verbe. Seule l'étude de la voie illuminative le rapprochait de l'augustinisme. L'analyse de l'acte vertueux ne lui enseignait que la collaboration de Dieu avec l'homme. Il lui était difficile, comme à tous ses contemporains, de croire que l'action contient déjà une contemplation, et que les saints sont inspirés dans leurs œuvres tout autant que dans leurs pensées. Était-ce l'habitude de la pure spéculation, ou le mépris oriental de l'effort extérieur, ou les préjugés du platonicien à l'égard du monde sensible? On ne saurait le dire. Mais il est sûr que la liberté humaine, ainsi séparée de ses sources, pouvait former un petit monde quasi-autonome, et imposer ses conditions à la grâce.

Pour la même raison peut-être, parce qu'il n'avait pas affirmé l'entière gratuité du salut, parce qu'il avait un peu dépouillé de sa grandeur le mystère de la prédestination, en le réduisant à une prudente thérapeutique, il lui répugna toujours que le salut ne fût pas universel, et que tous les maux n'eussent pas le caractère passager d'une épreuve ou d'un remède. C'est en ce point que sa doctrine fut répudiée par saint Augustin, qui avait une âme aussi sensible, mais ne croyait pas que la Providence, pour être justifiée, eût besoin de nos plaidoyers.

§ 2. — La tentation.

Sous la conduite de la Providence, la vie est une continuelle épreuve, qui doit corriger le méchant et donner au bon l'occasion de montrer son mérite. Expliquons, pour achever, ce qu'est la tentation, dont on a reconnu précédemment que le spirituel n'est jamais exempt, si avancé qu'il soit.

« La chair, dit l'Apôtre, convoite contre l'Esprit, et l'Esprit contre la chair ». Pourquoi cette lutte, si la matière n'est pas mauvaise? Le mal n'est pas dans le terme, il est dans la descente elle-même. Concédons qu'il est dans la chair, en ce que l'âme s'y trouve au-dessous d'elle-même, hors de son ordre, déchue. Elle pouvait se fixer dans la contemplation. Elle a préféré ce qui est périssable. De là viennent les ténèbres, et le poids toujours alourdi du corps, et l'abîme¹.

On dit facilement : « C'est le démon ». Mais on ne réfléchit pas que sa force est faite de la faiblesse de l'âme. La trouve-t-il hors d'attention et sommeillante? Voit-il une moindre résistance, de la mollesse, de l'oisiveté? Il fait pression, en long, en large, il agrandit sans fin la blessure. Il sait profiter du mal, qui est ici-bas le premier occupant. Il exploite la triple tentation du corps, des choses extérieures, des pensées. Du violent il fait un homicide. Il règne, nous le savons, dans les états morbides de l'obsession, de la fureur, de la mélancolie. De ses tentations, le plus pur garde quelque souillure. Mais l'attaque ne dépasse jamais notre capacité. Seul le Sauveur a vu se déchaîner contre lui toutes les puissances de l'enfer².

La grande occasion de pécher est la chair, avec ses

1. *Ibid.*, III, iv, 3, 4; K. pp. 268, 269.

2. *Ibid.*, III, ii, 2-6; K. p. 247-253.

instincts qui détournent l'âme de sa fin véritable. Ils sont les germes du mal, opposés aux germes du bien que Dieu a mis dans la conscience. Le jugement, aisé à tourner, s'y laisse prendre. Puis la mémoire développe les impressions mauvaises, avec sa malice propre¹.

Mais la plus subtile des tentations vient de la concupiscence intellectuelle. Hermétisme des Égyptiens, astrologie des Chaldéens, science du Très-Haut promise par les Hindous, c'est la sagesse trompeuse des démons, « des princes de ce monde ». Il faut y joindre l'opinion commune que les Grecs se font des dieux. A la suite viennent les hérésies, produit bâtard d'esprits qui n'ont pu ni garder pure la vérité, ni la rejeter. Artifices dont les auteurs sont eux-mêmes les dupes. Car on ne peut douter de leur sincérité. Cependant, comme il existe un génie de la poésie ou des arts, il y a des génies de l'inspiration mauvaise. Ceux-là n'ont d'autre but que d'arrêter les intelligences dans la recherche d'une vérité qui les ferait monter, et les sauverait².

Tout se ramène donc en nous à un combat de pensées, à un conflit intérieur, comme si nous avions une âme charnelle et une âme spirituelle. Entre la chair qui désire et l'esprit qui adore, la volonté est sans cesse partagée. Mais peut-être ne parle-t-on de la « sagesse charnelle » que par métaphore, comme on dit que « le sang crie vengeance ». L'âme humaine qui possède, outre ses fonctions spirituelles, celle d'animer la matière, prête une voix aux appétits, quand elle s'y soumet. C'est pourquoi on dit que toutes les passions, même les rivalités et les jalousies, sont « les œuvres de la chair ». Elles se multiplient dans l'âme tiède. La demi-brutalité de son

1. *Ibid.*, III, II, 4; K. p. 250, l. 20 ss. Cf. *Com in Joh.*, XIII, 42; *P. G.*, XIV, 473; *Pr.* p. 267, l. 30 ss. : τὸ διορατικὸν κάτω που κείμενον, καὶ συγχύπτον.

2. *De Princ.*, III, III; K. p. 256-263.

matérialisme se prête difficilement aux conversions subites, dont de plus grands libertins donnent parfois l'exemple. Car un tel état a pour effet de mettre au service de l'animal tous les calculs de la volonté raisonnable¹.

La tentation est la rencontre de ces deux inconstances, celle du corps qui est toujours indigence et appétit, parce qu'il est en lui-même incapable de se suffire, celle de l'âme, qui est toujours inquiétude, parce qu'elle n'a pas gardé sa perfection première. La matière, dont les éléments sont instables, subit le changement dans sa substance. L'esprit n'y est sujet que par accident, quand la privation du bien l'atteint, comme la boue ou la brume voilent la beauté d'une image.

La fin de cette mobilité, c'est que Dieu, selon le mot de l'Apôtre « soit tout en tous ». Il ne faut pas entendre par là que Dieu s'achève par les transformations du monde. Mais les êtres raisonnables, cette partie de la création faite pour recevoir Dieu, et à qui la matière est subordonnée, se transforment pour se compléter en Dieu au terme du devenir. Il faut que les épreuves et les autres accidents des esprits les convertissent, les purifient, en un mot les rendent à eux-mêmes. Dieu devient vraiment tout en eux, s'ils sentent, s'ils pensent, s'ils voient, s'ils tiennent Dieu. Alors ils atteignent leur perfection. On ne peut rien ajouter à un être qui est contenance du divin, quand la mesure de cette contenance est atteinte².

La dépendance foncière de la créature s'affirme dans sa perfection, dans sa déchéance, dans ses progrès, et jusque dans sa fin. La doctrine d'Origène restait ainsi fidèle à elle-même. Il manquait sans doute à cette vie

1. *Ibid.*, III, iv; K. p. 263-270.

2. *De Princ.*, III, vi, 3; K. p. 283, l. 15 ss. : per singulos autem omnia erit, hoc modo ut « omnia » Deus sit. *Ibid.*, l. 9 et 10 : non tamen ita esse dicimus ut omnia sit nunc in quibus est.

intérieure, pour représenter pleinement le christianisme, quelques accents plus profonds, qui fissent connaître la blessure de la chair et la toute-puissance de la grâce. La sagesse du Christ, « folie pour le monde », y paraissait quelquefois sous des dehors trop raisonnables. Mais le *Traité* apportait une grande nouveauté dans l'école, en un temps où le dernier mot de toute sagesse était de s'évader d'une matière mauvaise vers l'insensibilité immuable des dieux.

V. — LES SUITES DU TRAITÉ DANS L'ENSEIGNEMENT D'ORIGÈNE.

L'histoire de cette œuvre devait mettre en présence la théologie et la tradition, dans l'un de ces moments critiques où se révèlent mieux qu'ailleurs les forces intimes qui conduisent le christianisme. L'exemple a encore plus de prix quand l'auteur, comme ce fut le cas d'Origène, prend pleine conscience de son entreprise. Il la savait des plus difficiles. « Pour l'avoir appris par mon expérience, je peux dire, moi aussi, que bien rare est celui qui a su enlever à l'Égypte ses objets utiles, puis en sortir, puis les disposer pour le culte de Dieu¹ ». Sentant les scrupules de sa propre fidélité, il comprenait la résistance de son auditoire, formé dans une Église qui était peut-être, si l'on excepte Rome, la plus attentive à la qualité de la doctrine.

Il prévoyait, quand il tentait d'enseigner une cosmologie chrétienne, que certains disciples jugeraient superflu de commencer la moindre recherche sur l'ordre du monde². Dans tous les chapitres qui touchaient de

1. *Epist. ad Gregorium* 2; [P. G., XI, 89 : καὶ γὰρ δὲ τῇ περίρριμα μαθὼν εἶποιμ' ἂν σοι ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβὼν, καὶ ἐξελθὼν ταύτης.

2. *De Princ.*, I, vi, 4; K. p. 78, l. 12]: ne forte vana quaedam haec... et superflua videantur.

quelque manière aux rapports de la matière et de l'âme, à la « physiologie », sans cacher ses préférences, il laissait à l'auditeur une entière liberté¹. Il le faisait en partie par prudence, et surtout pour se conformer à un principe qui lui était très cher, au respect des intelligences, qui ont également droit à la vérité, mais avec juste mesure, et de manières diverses. Imitant la Providence, qui est une divine pédagogie, « le dispensateur des mystères doit choisir le moment d'amener les pensées nouvelles sans faire de mal à l'auditeur ». Il l'instruit par degrés, selon sa capacité présente. Il n'impose pas les conjectures, quand il est au seuil de l'ineffable, mais il en dit assez pour encourager la recherche, aider au progrès de la foi, et accroître le désir de Dieu. Il évite ainsi la timidité et la présomption². Même dans les questions libres, il y a une mauvaise direction et une saine pensée. Le maître les perçoit déjà dans l'âme de l'auditeur. Il y voit sa leçon devenir stérile ou féconde, sous l'effet d'une sorte d'instinct, qui est l'assentiment du peuple chrétien, l'entente de ceux qui croient.

Déjà, dans les dissertations qui composent le *Traité*, il avait dû apporter plus d'un éclaircissement à sa doctrine. Il semblait, dans le Premier livre, que l'univers émanait des idées divines, par une dispersion à laquelle la matière prêtait son inépuisable diversité. Le commencement temporel des choses était passé sous silence. Du moins les disciples ne l'avaient pas reconnu. Le Troisième livre rappelle « que le monde a été fait, et qu'il a commencé à un certain moment³ ». C'est un des points définis par

1. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, pp. 11 et 12.

2. *Com. in Joh.*, XX, 2; *P. G.*, XIV, 576; *Pr.* p. 328, l. 22 ss. : τὸ μέτρον περιᾶρειν τοῦ ἐλλείποντος ἢ πλεονάζοντος. C'est ainsi que la théorie des mérites préexistants devint une doctrine réservée. Origène la proposa désormais d'une manière énigmatique.

3. *De Princ.*, III, v, 1; *K.* p. 271, l. 17 : tamen nihilominus hoc

l'Eglise, quand elle enseigne l'histoire des origines. Le récit de Moïse ne laisse aucun doute, même s'il contient un sens plus profond.

La résistance ne s'en tint pas à ces premières réactions. La doctrine dut bientôt subir les critiques du dehors, celles des savants, puis celles de l'opinion, au moment où ses conséquences se manifestèrent dans l'interprétation de l'Écriture et de la vie chrétienne. Dès les œuvres suivantes, sous cette pression de l'expérience, commencent les retouches qui devaient se multiplier, et amener, sans que l'auteur l'ait jamais avoué tout à fait, une véritable réforme du système.

A l'époque où il composait le *Traité des Principes*, Origène n'avait pas encore commenté la création de l'homme selon le récit de la *Genèse*. Le premier homme, son corps pétri du limon par les mains de Dieu, l'arbre de vie à cultiver, tout le réalisme de la Bible étaient bien oubliés dans l'histoire transcendante imaginée au Premier livre du *Traité*. Or l'École alexandrine retenait en partie le sens littéral de Moïse. Une tradition très ferme, qui remontait à saint Paul, excluait le symbolisme dont Philon avait donné l'exemple. Le Juif alexandrin pouvait retrouver dans le *Genèse* le mythe de Platon. Selon lui, les peaux dont se revêtirent Adam et Ève coupables, en sortant du Paradis, représentaient les corps, vêtement grossier et périssable où l'âme est prisonnière par sa faute. Les chrétiens ne l'admettaient pas. Saint Irénée, Hippolyte, Tertullien, écartèrent son interprétation¹. Origène, lui, aurait dû l'adopter, s'il avait voulu rester fidèle à son système des origines. Mais il n'osa pas affirmer que la vie corporelle était le châtiment du

indicat sermo narrantis quod ex certo tempore creata sint omnia quae videntur.

1. PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 53. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 62.

péché¹. Il recula devant les conséquences pessimistes de sa doctrine. D'autres renoncements, plus importants, allaient suivre celui-là.

Sa théorie de la préexistence, elle aussi, rappelait invinciblement le platonisme. Les passages bibliques qui en étaient l'occasion pouvait s'expliquer facilement sans recourir à cette conjecture trop profonde². La vocation, qui met à part les prophètes dès le sein de leur mère, n'avait pas besoin de se justifier par des mérites préexistants, qu'on ne pouvait imaginer sans verser dans la métempsychose. Origène se hâta de répudier toute parenté avec la doctrine absurde et impie selon laquelle les âmes humaines peuvent s'incarner dans des animaux. Pour compléter son étude trop hâtive de l'Écriture, il annonça un *Traité de l'âme*³. Il ne l'écrivit jamais, et n'en laissa que la substance dans son *Commentaire du Cantique*.

C'est au Didascalée, avant son procès, qu'il acheva d'interpréter le récit de la création, très probablement au tome IV du *Commentaire de la Genèse*. Il écrivit pendant la même période les tomes V-VIII, auxquels

1. *Com. in Gen.*; *P. G.*, XII, 401 : πιθανὸν μὲν καὶ εἰς τυγκατάθεσιν ἐπισπάσθαι δυνάμενον, οὐ μὴν σαφὲς ὡς ἀληθές. Si tous les êtres raisonnables sont corporels, peut-on dire que la vie charnelle soit un châtement? Le *Traité* avait laissé ce point dans l'obscurité.

A. PUECH a publié la traduction française d'un commentaire ou d'une homélie *in Gen.*, I, 26, dans le Bulletin de l'Association Guillaume Budé, janvier 1929, n° 22, et a attribué ce fragment avec beaucoup de vraisemblance à Origène.

Une étude du *De Paradiso* de saint Ambroise permettrait peut-être de reconnaître d'autres parties de ce *Commentaire*. Il aurait survécu aussi, selon certaines hypothèses, dans le genre très répandu des *quaestiones*.

2. *Com. in Joh.*, II, 24; *P. G.*, XIV, 164 Pr. p. 86, l. 10 s. : ἐπεὶ γὰρ ὁ ἐνιστάμενος τῇ βαθυτέρᾳ ἐμφαινομένη ὑπονοίᾳ.

3. *Com. in Joh.*, VI, 7; *P. G.*, XIV, 228; Pr. p. 124, l. 10 ss. : ὁ περὶ ψυχῆς λόγος, πολλὸς καὶ δυσερμηνευτός ὢν, ἰδίᾳ δεῖται πραγματεῖα Cf. *Ibid.*, XX, 17; *P. G.*, XIV, 616; Pr., p. 351, l. 24.

appartient certainement l'explication du péché originel¹.

Pendant les années qui suivirent la publication du *Traité*, l'auteur se contentait de rappeler aux savants que son système était autre chose qu'un hellénisme déguisé. Le débat n'avait pas encore dépassé les limites de l'école. Mais la sentence qui le bannit de son Eglise ne tarda pas à atteindre une doctrine dont les nouveautés avaient été sans doute un des motifs inavoués du conflit. Cette fois le procès était engagé — et pour longtemps — devant l'opinion et devant l'autorité. Le premier dogme qu'on ait reproché formellement au maître du Didascalée fut d'avoir enseigné que le diable peut être sauvé. Il se défendit dans sa *Lettre aux Alexandrins* d'avoir enseigné cette hérésie².

Selon l'impression de la foule, qui ne s'attardait pas aux distractions subtiles, c'est là que menait la doctrine de la liberté indéfinie et du salut universel. Sur ces points Origène fit une véritable « rétractation ». Il mit ses disciples trop enthousiastes en garde contre les applications que leur suggérerait l'idée de la restauration dernière. Ils imaginaient, au delà du siècle futur, un avenir plus éloigné, où tout châtiment prendrait fin. « Quant à moi, leur disait Origène, je connais des âmes qui restent dominées par leur propre péché, et, si elles ne sont point pardonnées dans le siècle futur, elles ne le seront pas davantage dans ceux qui viendront ensuite³ ».

Les disciples exaltaient « les traités ». Des conjectures du maître ils se faisaient des dogmes, et ils y pliaient l'in-

1. KOETSCHAU, *De Princ.* Introd., p. x. — EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xxv, 1; SCHW., p. 572, l. 1.

2. *Epist. ad Alexand.*, ap. RUFIN, *De adult. lib. Orig.*; *P. G.*, XVII, 624 : quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest.

3. *Com. in Joh.*, XIX, 3; *P. G.*, XIV, 552; *Pr.* p. 313, l. 32 ss, Cf. *Ibid.*, X, 26; *P. G.*, XIV, 388; *Pr.* p. 219, l. 18 ss., sur l'immortalité des saints.

interprétation des Évangiles. Origène déclinait cet honneur dangereux¹. Excités par les maladresses et les outrances de ses partisans, ses ennemis le calomniaient. Eux aussi, ils mettaient les tendances du *Traité* en formules, mais pour les condamner². On en tirait déjà l'*origénisme*, ces propositions faites de rapprochements habiles, d'interrogations transformées en affirmations, de paroles surprises dans la hâte des controverses, et forcées lourdement par le zèle des élèves ou par la malveillance des adversaires. On cherchait des opinions peu saines dans les questions libres, et dans les autres, des hérésies, dont on ne tarda pas à dresser le catalogue³. Origène se plaignait que son œuvre fût mal comprise, trahie par des auditeurs inexpérimentés, altérée par les adversaires. On calomniait le *Traité*, qui était, disait-il, la cause de ses malheurs. — L'auteur avait sa part de responsabilité. En appliquant à la théologie la méthode d'un enseignement réservé, à demi voilé, où le maître laissait deviner aux disciples les plus avancés la solution conforme à son système, il devait bientôt se voir attribuer, au lieu de conjectures, des doctrines arrêtées qui déformeraient sa pensée. L'ésotérisme invitait au procès de tendance. Et en plus d'un passage, l'accusation trouvait sans peine un fondement. Origène ne put éviter l'hérésie qu'au prix de quelques inconséquences.

Il n'en convint pas, sans doute parce qu'il ne se croyait pas lié par des conjectures qu'il proposait dans les heures de controverse et d'ambition, pour éveiller autour de lui

1. *Hom. in Luc*, XXV; RAUER, p. 162, l. 13 ss. : plerique enim, dum plus nos diligunt quam meremur, haec jactitant et loquuntur sermones nostros doctrinamque laudantes, quae conscientia nostra non recipit. Cf. St. JÉRÔME, *Ep.* 43; *P. L.*, XXII, 478.

2. *Com. in Tit.*; *P. G.*, XIV, 1306 : a nonnullis in suspicione habentur velut novi aliquid introducentes.

3. Cf. *Hom. in Luc*, XXV; K. p. 162, l. 16 ss. : alii vero tractatus nostros calumniantes ea sentire nos criminantur quae nunquam sensisse nos novimus.

la méditation des choses divines. A vingt ans de distance, il ne retenait plus de son œuvre que le sentiment qui l'avait inspirée. L'échafaudage compliqué de la cosmologie avait disparu, pièce à pièce, parce que l'histoire des âmes pouvait se maintenir sans lui. Le *monde*, dans la vie chrétienne, c'est ou bien l'Église, l'ensemble des fidèles que le Christ, lumière du monde, a sauvés; ou bien c'est « une partie de ce lieu terrestre, les hommes qui l'habitent avec nous, et pour qui l'Église est une étrangère¹ »; ou bien c'est la foule de ceux qui ignorent encore le message, et devant qui la lumière commence à briller, cette frange de pénombre où le christianisme doit gagner.

Origène néglige désormais « le système composé du ciel, de la terre, et des êtres qui s'y trouvent ». Il a franchi depuis longtemps le préambule de la sagesse. De son œuvre il reste le premier élan, la ligne dépouillée, et l'esprit. Rien n'est changé à ses yeux; ce qu'il y a mis de science profane compte pour peu de chose. Sa méditation se poursuit. En commentant les paraboles du royaume de Dieu, il se demande encore pourquoi les âmes sont inégales. La réponse est la même : chacune a sa mesure et son progrès. Mais le théâtre trop vaste de l'univers et les suites de siècles sont oubliés, pour une seule pensée, qui était sans doute déjà la vraie pensée du *Traité*, vingt ans plus tôt : la diversité des âmes. Dans les assemblées chrétiennes, dans le filet de l'Église, que la pêche est diverse, que d'espèces, bonnes et mauvaises ! Il y en a qui s'arrêtent à l'observance de la loi; d'autres vont jusqu'à l'Évangile, ils sont du Christ, mais non tout à fait chrétiens; d'autres connaissent aussi les Apôtres et sont vraiment de l'Église. Il est bon d'être

1. *Com. in Joh.*, VI, 38; *P. G.*, XIV, 301; *Pr.* p. 167, l. 18 ss. : *Com. in Mt.*, XIII, 20; *P. G.*, XIII, 1149, 1152 : ὁ περίγειος μόνος τόπος ... οἱ ἐπὶ γῆς μεθ' ἡμῶν ἄνθρωποι ... οὐκ ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ κρείττονα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπὶ τοὺς χρῆζοντας πιστεῦν ἀνθρώπους.

retenu par quelques mailles, mais il vaut mieux être pris dans tout le filet¹.

Plus loin, en lisant la supplication de la chananéenne, renaît le second problème : comment le progrès est-il possible? La réponse n'a pas changé davantage. Le rythme de la doctrine se reconnaît aussitôt dans une page qui est comme la transposition spirituelle du *Traité*, sans que rien y rappelle la préexistence ni les incarnations successives. L'humiliation d'une âme n'est jamais désespérée. Car la restauration peut compenser la chute. « Un état raisonnable se transforme en un état déraisonnable. Ce malheur est la suite de beaucoup de paresse et de négligence. Mais au contraire une volonté déraisonnable peut, au lieu de négliger l'influence du Verbe, se convertir un jour en vue de devenir raisonnable. C'est ainsi que le pauvre, qui était jadis un petit chien, et aimait à manger les miettes qui tombaient de la table des maîtres, arrive à l'état d'enfant... Celui à qui on a prouvé sa misère, qui ne s'offense pas d'être déclaré indigne du pain des enfants, recevra la réponse très tendre de Jésus, le jour où le Seigneur tiendra compte d'une si grande foi² ».

L'auteur a devancé le souci de la théologie et de l'histoire. Lui-même, il a dégagé de la forme périssable l'immortalité de son ouvrage. Sa philanthropie et son optimisme, son aversion pour la tiédeur, ses appels à la conversion chrétienne, son espoir plus tenace que tout mal, ont survécu dans une pensée assagie, approfondie, libérée³.

1. *Com. in Mt.*, X, 11, 12; *P. G.*, 860-864 : ἀπὸ τῆς ἐπ' ἀρετὴν προκοπῆς ἀναλυομένου ἐπὶ τὴν τῆς κακίας φύσιν.

2. *Com. in Mt.*, XI, 17; *P. G.*, XIII, 964, 965 : κατὰστασις λογικωτέρα μεταβάλλει εἰς ἀλογωτέραν ἐκ πολλῆς ῥαθυμίας καὶ ἀμελείας τὸ τοιοῦτον πᾶσχουσα.

3. *Com. in Psalm.*, 138, 17 *Vind.* 8. Fol. 255^v. l. 37 : sa doctrine des principes « s'est fortifiée, grâce à de fermes méditations ». Il a conscience d'un travail spontané, qui a diminué le champ des hypothèses, et d'une force accrue.

CHAPITRE X

LE PROLOGUE DE SAINT JEAN.

Parmi les Évangiles, celui de saint Jean forme les prémices. On ne peut en avoir l'intelligence si l'on ne s'est penché sur la poitrine de Jésus.

(Préface du *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*).

SOMMAIRE.

Évangile spirituel et théologie mystique.

- I. Le voyage d'Antioche. — Le culte solaire et le Didascalée. — Le retour, date du *Commentaire*.
- II. L'Évangile et les Évangiles. — Caractère du *Commentaire*. — Grandeur des Évangiles : la présence de Jésus. — L'attente des prophètes. — Place et valeur des écrits apostoliques. — Excellence de l'Évangile de saint Jean : révélation plus parfaite de la divinité — Texte du Prologue et plan du commentaire.
- III. Le Fils unique. — Partisans de la monarchie divine et modalistes. — Sources de la foi en la Trinité. — Subsistance distincte du Verbe incarné. — Insuffisance de la doctrine du Verbe proféré. — Fondements de la distinction et de l'unité, le Verbe dans la Sagesse. — Contemplation créatrice, le Fils préexiste à la création et à l'Incarnation. — Mais il est médiateur.
- IV. Le Verbe qui éclaire tout homme. — Les forces intérieures de la cité spirituelle. — L'opération du Saint-Esprit dépend du Verbe, parce qu'elle achève son œuvre. — Transcendance et immanence du Verbe. — Les degrés de l'illumination. — Le néant des ténèbres, leur lutte contre la lumière. — Le Verbe universel. — Son influence, consciente ou inconsciente, prépare la conversion chrétienne. — La charte de l'humanisme alexandrin.
- V. L'Agneau de Dieu. — La Passion, résistances de l'intellectualisme. — Les abaissements du Verbe. — Rédemption et illumination. — L'évolution doctrinale dans les deux premiers tomes : mystique et réalisme.

La Bible n'avait jamais cessé d'être présente dans le *Traité des Principes*. Il faisait appel à son autorité pour appuyer les dogmes, ou pour confirmer les conjectures. Le Troisième livre, qui se donnait pour un traité du libre

arbitre, se proposait surtout d'enlever aux interprétations des fatalistes quelques passages de l'*Épître aux Romains*. Le Quatrième transformait en une véritable méthode de découverte le symbolisme qui était depuis longtemps en usage à l'École d'Alexandrie. Il illustrait cette exégèse par un choix d'exemples, où le sens spirituel le plus hardi semblait s'imposer. Puisque toute l'Écriture est inspirée, ses contradictions apparentes et ses obscurités sont une invitation impérieuse à chercher plus haut. On n'a jamais une idée trop haute de la grandeur divine, et de cette sagesse mystérieuse qui n'est pas celle des hommes¹. Pour la laisser parler en nous, quittons l'enseignement élémentaire. Même dans le christianisme, l'Esprit-Saint a disposé des degrés, et il faut passer de la lettre au sens profond. Les Évangiles ne font pas exception à la règle, puisqu'ils ont aussi leur symbolisme. « Le récit n'y va pas sans quelque mélange de leçons, qui se présentent sous l'ornement de la présentation matérielle. Le législation et les commandements ne s'y expriment pas toujours sous la forme qu'on attendrait² ». Ainsi se cache l'Évangile spirituel, celui qui contient les dogmes les plus élevés. La conclusion du *Traité* en traçait l'esquisse, quand elle rappelait la doctrine du Verbe, l'attrait de cette Sagesse invisible qui seconde le Père, et qui a tout créé³. A la théologie tant

1. Le premier chapitre est consacré à l'inspiration de l'Écriture; le second montre les dangers du littéralisme; le troisième tire argument des passages obscurs où le sens littéral est impossible. Cf. *De Princ.*, IV, II, 9; K. p. 322, l. 9.

2. *Ibid.*, IV, II, 9; K. p. 322, l. 11 : οὐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ὁκονόμησεν, ἀλλὰ γὰρ ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνός θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων · οὐδὲ τούτων πάντα ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων, οὐδὲ τὴν νομοθεσίαν καὶ τὰς ἐντολὰς πάντως τὸ εὐλογον ἐντεῦθεν ἐμφαίνοντα.

3. *Ibid.*, IV, IV, 8, 9; K. p. 358-363. Le *Commentaire* contient une référence à ce chapitre : I, 40; *P. G.*, XIV, 98; PR. 45, l. 11 ss. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, p. 11-13.

promise, dont le *Traité* n'avait fait qu'assurer les approches et les fondements, le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* allait enfin donner vie. Mieux qu'aucun autre, l'Apôtre qui avait annoncé l'Évangile éternel permettrait de satisfaire d'un seul coup l'impatience des disciples, celle d'Ambroise surtout. C'est dans l'œuvre de saint Jean que Jésus paraît comme la lumière du monde. On pouvait y découvrir le sens du christianisme.

I. — LE VOYAGE D'ANTIOCHE.

Origène revenait d'un voyage quand son ami lui imposa cette nouvelle tâche : « Puisque nous avons hâte d'atteindre la doctrine la plus élevée, je ne pouvais, si je ne me trompe, trouver mieux que l'étude de l'Évangile, après l'absence qui nous a séparés matériellement. Il ne faut pas avoir peur de dire que les prémices de toute l'Écriture, c'est l'Évangile. Comme prémices de mon travail, depuis mon retour à Alexandrie, qu'est-ce qui convenait mieux que de cueillir le premier des fruits de l'Écriture¹ ? » Il n'y a rien dans ces mots qui se rapporte à une absence d'Ambroise, comme on l'a supposé parfois. Quant au voyage d'Origène, on pourrait y reconnaître le séjour qu'il fit en Palestine, après l'émeute d'Alexandrie. « C'est dans la période qui suivit, à peu près vers l'année 218-219, que semble se placer la composition du premier livre du *Commentaire*² ». Mais on sait que le début du VI^e tome

1. *Com. in Joh.*, I 4; *P. G.*, XIV, 25; PREUSCHEN (4) p. 5, l. 34 — p. 6, l. 8 : ἐπεὶ σπεύδομεν ἐπὶ τὰ κρείττονα, ... (εἰ γὰρ μὴ σφαλόμεθα τοῦτο νομίζοντες) ποίαν ἔχρῃν εἶναι, μετὰ τὸ κατὰ τὸ σῶμα κεχωρίσθαι ἡμᾶς ἀλλήλων, διαφέρουσιν (ἀπαρχὴν) ἢ τὴν περὶ εὐαγγελίου ἐξέτασιν. Καὶ γὰρ τολμητέον εἰπεῖν πασῶν τῶν γραφῶν εἶναι ἀπαρχὴν τὸ εὐαγγέλιον. Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδεδημήκαμεν, τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν ἔχρῃν γεγονέναι; c'est Ambroise qui avait choisi ce sujet : *P. G.*, XIV, 29; *Pr.* p. 7, l. 35 et p. 8 l. 1 : τὸ προσεταγμένον ὑμῖν ὑπὸ σοῦ.

2. *Com. in Joh.* PREUSCHEN, *Introd.*, pp. LXXVI-LXXIX. A₁₂, la

fut interrompu par l'exil d'Origène, et il est peu vraisemblable que la composition des cinq précédents ait duré douze ans. Ils sont d'une même inspiration et solidaires par la doctrine. Sans limiter davantage ses autres travaux, et malgré les troubles de la persécution, il mit moins de cinq ans à produire les vingt-cinq tomes suivants¹.

Le récit d'Eusèbe suggère une hypothèse beaucoup plus probable. Il place le début du *Commentaire* — qu'il regarde à tort comme la première œuvre d'Origène² — après les entretiens à Antioche. Le maître alexandrin fut mandé par la mère de l'empereur Alexandre Sévère. Mammée, petite-fille de Bassianos, prêtre du soleil à Emèse, appartenait à cette dynastie où l'assassinat faisait passer le pouvoir d'un cousin à l'autre, et où seules les femmes furent grandes. Elles unissaient dans leur âme le sacerdoce et la royauté, superstitieuses et cruelles, avides de puissance, de religion et de philosophie. Julia Mammée se distinguait par l'élévation de son caractère. Elle entendit parler d'Origène dans son entourage, et pendant un séjour à Antioche, elle voulut « se rendre compte de l'intelligence de ce théologien admiré de tous³ ».

On savait que le Didascalée ne condamnait pas l'hellénisme sans quelques nuances. Le culte du soleil, religion savante et philosophique, trouvait une certaine

suite de Huet, *P. G.*, XIV, 186, note 37, l'auteur suppose qu'Ambroise lui aussi s'est éloigné de la ville, désolée par la répression de 215.

1. *Ibid.*, p. LXXX s. Le savant éditeur place le livre XXXII avec beaucoup de vraisemblance en 235-237, aussitôt après la persécution de Maximin.

2. Cf. *chapitre III*, p. 88 et 89..

3. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XXI, 3, Schw., p. 568, l. 4 ss. : Τοῦ δ' αὐτοκράτορος μήτηρ, Μαμαία τοῦνομα, εἰ καὶ τις ἄλλη θεοσεβεστάτη γυνή, τῆς Ὠριγένους πανταχόσε βουμένης φήμης, ὥς καὶ μέχρι τῶν αὐτῆς ἐλθεῖν ἀκοῶν, περὶ πολλοῦ ποιεῖται τῆς τοῦ ἀνδρὸς θέας ἀξιωθῆναι καὶ τῆς ὑπὸ πάντων θαυμαζομένης περὶ τὰ θεῖα συνέσεως αὐτοῦ πείραν λαβεῖν.

indulgence chez les Alexandrins chrétiens. Ils préféraient rencontrer un paganisme éclairé, plutôt que le culte des idoles, sans prévoir que cette nouvelle mystique, déjà presque officielle, allait bientôt rallier tous les ennemis du christianisme, et le mettre en grave péril. « Ceux qui ont pour dieux le soleil, la lune et les étoiles, et tout le monde du ciel, ne connaissent pas le vrai Dieu, mais leur erreur vaut beaucoup mieux que celle des idolâtres qui appellent dieux les œuvres des mains humaines, l'or et l'argent, inventions de l'art¹ ». Avant l'avènement de la vraie religion, les astres s'offraient au culte de ceux qui étaient devenus incapables de faire l'effort d'abstraction nécessaire pour remonter à la nature spirituelle. L'esprit humain s'arrêtait à cette providence sensible, à l'ordre céleste, où l'influence de la Raison divine est souveraine, et plus manifeste que partout ailleurs².

Alexandre Sévère avait été prêtre du soleil. Mais il s'était fait une religion personnelle, où il unissait le culte de tous les sages inspirés, en qui avait brillé un rayon du Soleil intelligible. Il comptait le Christ parmi eux. La persécution, déjà éteinte sous Caracalla, avait fait place à

1. *Com. in Joh.*, II, 3; *P. G.*, XIV, 112 (3); *Pr.*, p. 56, l. 23 : καὶ τρίτοι οἱ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ θεοῦ μὲν πλανηθέντες, πλὴν πλάνην πολλῶ διαφέρουσαν καὶ κρείττονα τῶν καλούντων θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων...

2. *Ibid.*, II, 3; *P. G.*, 112; *Pr.*, p. 56, l. 19 : τῷ τοῦς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς καὶ ἐν τούτοις ἵστασθαι ... Sur la dignité du soleil. Cf. *De Oratione*; K. (2), p. 315, p. 28 ss. Le culte solaire se présentait comme une religion savante et philosophique : cf. Fr. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain, Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XII (2^e partie), 1913. — *Le mysticisme astral, Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, V, 1909. Propagé par le stoïcisme, il s'était enrichi d'une morale universaliste. Cf. Fr. CUMONT, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens, Académie royale de Belgique, Bull. de la classe des Lettres*, 5^e série, t. XVIII, 7-9, 1932.

une sorte de tolérance et même parfois de bienveillance officielle, à peine troublée par quelques émeutes sanglantes. Origène se rendit à l'invitation que lui adressait la mère du doux et religieux empereur. L'historien Eusèbe, ami de César, ne manque pas de rappeler avec admiration qu'elle fit chercher et escorter le théologien par les lanciers de la garde¹ : vision anticipée d'épisodes dont le siècle suivant devait donner le spectacle. Ils se préfigurent alors comme dans une éclaircie, vite couverte par la sombre tourmente qui remplira la fin du siècle. Après la paix de l'Église, l'imagination populaire ne se souviendra de l'âge précédent que comme d'une ère de persécution. Elle ignorera les premiers triomphes, remportés cent ans plus tôt.

« Origène demeura auprès de la mère de l'empereur un certain temps. Il lui exposa tout ce qu'il put pour glorifier le Seigneur et la valeur morale des leçons divines. Puis il se hâta de revenir à ses occupations accoutumées² ». Si l'on en croit l'ordre du récit, l'entretien eut lieu après l'avènement d'Alexandre Sévère, et après l'accession d'Urbain au pontificat romain, événements qui arrivèrent en 222-223. Pour écarter la date donnée ainsi par *'Histoire Ecclésiastique*, l'on n'a apporté aucune critique vraiment fondée. Sans doute, on ne sait par aucun autre témoignage que l'impératrice ait fait un séjour à Antioche pendant le règne de son fils³. Mais il est certain qu'elle s'absenta quelque temps de Rome, puisque l'on connaît une lettre que l'empereur lui écrivit pour lui demander conseil⁴. Les

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XXI, 4; SCHW., p. 568, l. 9 s. : 'Ἐν Ἀντιοχείας δῆτα διατρίβουσα, μετὰ στρατιωτικῆς δορυφορίας αὐτὸν ἀνακαλεῖται.

2. *Ibid.*

3. A. HARNACK rappelle cette difficulté, *Chronologie*, p. 30, note 5. « Il faut sans doute placer la visite sous Helagabale, et la désignation de Mammée comme mère de l'empereur est un hysteron-proteron ».

4. Cf. PAULY-WISSOWA (*art. Aurelianus*, col. 2542 s.).

difficultés sont beaucoup plus graves si l'on place l'entrevue en 218, à l'occasion du voyage d'Origène en Palestine¹, quand la famille impériale était occupée à lutter contre le compétiteur, ou encore en 230-231, au cours de la mission d'Orient, quand l'empereur préparait à Antioche son expédition contre les Parthes².

Si les entretiens eurent lieu, comme il est vraisemblable, vers 224-225, on ne trouve aucune discordance dans le récit d'Eusèbe. Il place le début du *Commentaire de saint Jean* (c'est-à-dire des écrits d'Origène, selon son opinion) à la suite, dans les premières années d'Alexandre Sévère³. Quatre tomes ont pu être composés entre 226 et 229, le cinquième pendant le voyage de 230-231, et le sixième fut interrompu par l'exil, en 231-232.

II. — L'ÉVANGILE ET LES ÉVANGILES.

Aucune œuvre d'Origène n'a été mêlée plus intimement à sa vie. Elle est non seulement dédiée, mais écrite à un ami. Elle doit lui apporter la science supérieure qui est due à l'élite chrétienne. C'est une obligation pour un vrai serviteur du Nouveau Testament de rechercher les âmes élevées, prémices des tribus, marquées du signe de la vie contemplative. Ambroise est de ce nombre⁴. A lui Origène confiera toutes ses idées. Sans les imposer, il reprendra

1. BARONIUS, ad annum 218, et DELARUE, *Origeniana*, I, II, 7; *P. G.*, XVII, 655, note 41.

2. *Com. in Joh.*; PREUSCHEN, Introduction, p. LXXIX. Il y eut des fêtes à Antioche au retour de l'expédition.

3. HUET, *Origeniana*, I, II, 7; *P. G.*, XVII, 655, 656. Pour expliquer le séjour de Mammée à Antioche, Huet fait remonter à tort l'expédition contre les Parthes aux premières années du règne. Il place aussi à ce moment là le voyage d'Origène en Achaïe : *P. G.*, XIV, 25, note 17 : id vero munus, Achaico itinere intermissum, resumpsit, Alexandriam denuo reversus. REDEPENNING donne pour date de l'entretien l'année 223.

4. *Com. in Joh.*, I, 1-3; *P. G.*, XIV, 21, 24, 25; *Pr.*, p. 3-5.

les conjectures les plus hardies du *Traité des Principes*, la procession de la Sagesse, la préexistence des âmes, le symbolisme, et il se risquera à en donner quelques applications. Chose rare chez ce professeur, le *Commentaire* contient aussi des confidences discrètes et voilées. La Préface exprime naïvement les ambitions de la gnose orthodoxe. On trouve ensuite les échos de la grande querelle qui a fini par l'exil, et plus loin l'aveu des désillusions, les regrets mêlés d'une nouvelle audace. Au cours de ces années, d'un tome à l'autre, l'enseignement, d'abord presque tout intellectuel, gagne peu à peu le cœur, et la finesse de l'émotion fait déjà pressentir les plus belles *Homélies*. C'est dans la partie composée en exil qu'apparaissent les retouches décisives. On y voit la gnose se muer en théologie, la cosmologie céder peu à peu la place à l'étude de l'âme et de la prière, la science religieuse elle-même s'humilier auprès des confidences ineffables de Jésus. Un mouvement mystique finit par prédominer, et les derniers tomes s'apparentent au *Commentaire du Cantique*¹.

Origène n'avait pas encore étudié le Nouveau Testament en lui-même. Il en sentit tout à coup la grandeur. Il y avait dans ces livres plus que des arguments théologiques, plus que des principes d'interprétation biblique : la présence de Jésus, l'apparition concrète du fait chrétien, la bonne nouvelle. Et rien ne leur était comparable. « Les quatre Évangiles sont comme les éléments de la foi de l'Église. Car ils ont formé un monde, le monde que le Christ a reconcilié avec Dieu² ». Mais quelle est cette bonne nouvelle, en quoi donc consiste sa nouveauté?

On la comprend en devenant le frère de l'Homme-Dieu. Elle est toute dans la venue du plus précieux des biens.

1. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, ch. VII, p. 60-76.

2. *Com. in Joh.*, I, 5; *P. G.*, XIV, 29; *Pr.*, p. 7, l. 28-32 : ὄντων τῶν εὐαγγελίων οἶονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας.

Les premières pages du *Commentaire de saint Jean* le font sentir, avec un réalisme qui est rare dans l'œuvre d'Origène.

Il commence, il est vrai, par exalter la dignité de l'inspiration prophétique, que les marcionites et les païens voudraient confondre avec le délire inconscient des devins. Alors les grands hommes de l'Ancien Testament lui apparaissent purs et saints, pleins d'intelligence, porteurs d'un message qui n'est obscur que pour les autres, et dont ils contemplent déjà l'accomplissement dans la gloire du Christ. Ils sont même, en un sens, plus grands que les Apôtres, puisqu'ils dominent de leur génie les ténèbres de leur époque, mystérieux représentants du Sauveur, qui les a délégués à sa place, avant de prendre la nature humaine¹.

Assurément, si l'on s'en tient au message lui-même, l'Ancien Testament était incomplet, puisqu'il avait besoin d'être éclairé. Mais, en accomplissant les Écritures, il semble que Jésus n'ait fait, selon Origène, que manifester les vérités qui s'y trouvaient déjà². L'Évangile n'avait-il donc pour but que de rendre évidente une interprétation de la Bible jusque-là contestable? N'a-t-il annoncé rien d'autre au monde que la dialectique de la contemplation chère à l'École d'Alexandrie? L'interprétation intemporelle de l'Écriture, qui avait les préférences d'Origène, risquait fort de le confiner dans cette idée appauvrie de l'histoire, et de faire perdre à l'Évangile le privilège d'être l'annonce d'une nouvelle humanité. Par bonheur, le sentiment du fait chrétien éprouvé et goûté fut plus fort que l'intellectualisme, et trouva une issue un peu étroite, mais suffisante.

1. La *Réfutation de Celse* (v. g. VII, IV-VII; K. (2) p. 155 ss.), le *Commentaire de l'Épître aux Romains* (v. g. X, 43; P. G., XIV, 1290) présentent clairement cette doctrine.

2. *De Princ.*, IV, 1, 6; K. 301, 302 : τὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικὸν τοῦ Μωσέως νόμου ἔλαμψεν ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ.

Le Nouveau Testament devait apporter quelque chose d'incomparable, une présence¹. C'est pourquoi les générations l'*attendaient*. Le messianisme populaire s'exprime dans la parole de Jean-Baptiste, quand il envoie ses disciples demander au Sauveur : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » La femme de Samarie connaissait elle-même la promesse : « Je sais que le Messie doit venir, qu'on appelle le Christ. Quand il sera venu, il nous annoncera toutes choses ». De Moïse et des prophètes, il serait plus vrai de dire qu'ils *s'attendaient* au mystère du Verbe incarné. Ils le voyaient, au moins par une intuition limitée, par une considération de l'esprit. Les temps anciens transmettaient donc une annonce, mais non la proclamation d'un bien présent, prévu, reçu avec foi, ni la bonne nouvelle qui fait naître la joie chez tous ceux qui sont disposés à l'entendre. Accomplir la prophétie, c'est la manifester, c'est aussi la réaliser. « Le Sauveur a voulu par sa venue en ce monde *donner corps* à l'Évangile. Par sa bonne nouvelle, il a pour ainsi dire transformé tout le passé en bonne nouvelle. Ce serait l'endroit de citer la comparaison du levain, dont une petite poignée fait lever toute la pâte² ».

1. *Com. in Joh.*, I, 9; *P. G.*, XIV, 36; *Pr.* p. 11, l. 29 ss. : οἷς τὸ νοητὸν τοῦ χρόνου πλήρωμα ἐνέστη, ... καὶ τοῖς τεθεαμένοις Χριστοῦ τὴν δόξαν προφήταις. — Ailleurs Origène se demande si l'accomplissement apporte une révélation nouvelle. Il incline à le croire, comme le montrent le tour personnel et la place qu'il donne à cette hypothèse : *Ibid.*, XIII, 64; *P. G.*, XIV, 425; *Pr.* p. 275, l. 29 ss. : οὐχ ὥς ὑποδεέστεροι δὲ οἱ προφῆται καὶ Μωσῆς ἀρχῆθεν οὐκ εἶδον ὅσα οἱ ἀπόστολοι κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐπιδημίαν, ἀλλ' ὥς περιμένοντες τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ ἐχρῆν μετὰ τοῦ ἐξαιρέτου τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας καὶ ἐξαίρετα παρὰ τὰ λελαλημένα πώποτε ἐν τῷ κόσμῳ ἢ γεγραμμένα ἀποκαλυφθῆναι.

2. *Ibid.*, I, 8; *P. G.*, XIV, 33; *Pr.*, p. 11, l. 4 ss. : ὁ δὲ Σωτὴρ, ἐπιδημήσας καὶ τὸ Εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι θελήσας, τῷ Εὐαγγελίῳ πάντα ὥσει Εὐαγγέλιον πεποίηκεν ... υἱὸς τῶν ἀνθρώπων τῇ θεϊότητι αὐτοῦ, περιελὼν τὸ ἐν τῷ νόμῳ καὶ προφήταις κάλυμμα, πάντων τὸ θεῖον ἀπέδειξε...

Mais, si l'on suit ainsi le développement de la première floraison, jusqu'au fruit, qui est l'Évangile, une question se présente. La bonne nouvelle n'a-t-elle pas porté fruit à son tour dans les *Actes des Apôtres*, dans les *Épîtres canoniques*? Cet achèvement du Nouveau Testament n'est-il pas la partie la plus parfaite de la Bible, comme le croient certains hérétiques, qui font de l'*Épître aux Romains* la norme de toute l'Écriture, et de saint Paul le type du prédestiné? On serait tenté de répondre que de tels écrits sont de moindre inspiration. Paul et Pierre parlent en vertu du pouvoir apostolique qu'ils ont reçu, et non dans la simplicité de l'inspiration prophétique. Au lieu d'écrire « Parole du Dieu tout-puissant », comme le faisaient les prophètes, ils invoquent leur propre autorité, ils ont besoin de l'appuyer sur le témoignage des autres livres de l'Écriture. Leurs œuvres forment, dit-on, une sorte de Sagesse chrétienne, tout à fait solide, mais qui doit trouver place dans la tradition plutôt dans les écrits fondamentaux¹.

Pourtant il vaut mieux penser que « tout le Nouveau Testament doit s'appeler l'Évangile ». Car, dans tous ses livres, il met en présence de Jésus, et il contient « les élévations et les enseignements divers de celui qui fait que l'Évangile est une bonne nouvelle² ». Tout écrit qui établit la venue de Jésus et inspire la foi en sa personne, mérite ce nom. Même quand ils ne racontaient pas ses actions, sa passion, ses discours, les Apôtres ou leurs compagnons faisaient au sens large, œuvre d'évangélistes, puisqu'ils se proposaient de fonder la foi chrétienne. Ils remplissaient la mission providentielle, qui est la même chez tous les

1. *Ibid.*, I, 5; *P. G.*, XIV, 28; *Pr.*, p. 6, l. 15 ss.

2. *Ibid.*, I, 5; *P. G.*, XIV, 28, 29; *Pr.*, p. 7, l. 4 ss. : πᾶσα δὲ ἡ Καινὴ τὸ Εὐαγγέλιόν ἐστιν ... ποικίλας δοξολογίας περιέχουσα καὶ διδασκαλίας τοῦ δι' ὃν τὸ Εὐαγγέλιον Εὐαγγέλιόν ἐστιν. — *Ibid.*; *P. G.*, XIV, 45, 46; *Pr.*, p. 18 ss.

auteurs du Nouveau Testament, et qui ne peut être dépassée que par l'avènement de l'Évangile spirituel, à la fin des temps. Et ils la remplissaient éminemment, comme disciples du Sauveur. Les *Épîtres* sont l'écho de leur prédication. C'est pourquoi saint Paul y parle de son Évangile, bien qu'il n'ait laissé aucune œuvre sous ce titre. Le Nouveau Testament dans son entier forme les prémices de la Bible, et le récit de saint Jean ne doit pas en être séparé.

Si, dans l'inspiration, on ne peut distinguer divers degrés, il en va autrement, nous le savons, de la révélation. L'Évangile de saint Jean est le sommet du Nouveau Testament, parce qu'aucun apôtre n'a laissé voir si purement la divinité de Jésus. Il semblerait que les autres évangélistes aient voulu réserver les discours les plus parfaits de Jésus au disciple qui s'était penché sur sa poitrine¹. Il commence sans généalogie, et il fait connaître pourtant l'origine du Christ : Dans le principe (c'est-à-dire dans la Sagesse divine, et aussi au principe de toutes les créatures sans exception) était (ou est) le Verbe. (Ainsi, parce qu'il exprime les idées divines) le Verbe est près de Dieu et le Verbe est Dieu. (Pour résumer), celui-là (ce Dieu Verbe) était près de Dieu dans le principe (par un rapport intime et nécessaire qui l'unissait à la pensée divine). Tout est donc venu à l'existence par lui; en dehors de lui s'est produit le néant (le mal). Ce qui s'est produit en lui (sans le développer d'aucune manière) était vie, (participait à cette vie qu'il possède seul par essence auprès du Père). C'est pourquoi en lui était la Vie (avec toutes ses perfections), et la vie participée était (à son degré le plus élevé) la lumière des hommes. La lumière en se répandant a brillé dans les ténèbres (parmi des êtres

1. *Ibid.*, I, 6; *P. G.*, XIV, 29, 13; *Pr.*, p. 8, l. 15 ss. : τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην, οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπνεύων ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ, μηδὲ λαβὼν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα.

imparfaits et pécheurs), et les ténèbres (acharnées à la poursuivre) n'ont pu la saisir.

Le premier tome est consacré au commentaire de la seule phrase « Au principe était le Verbe ». Une définition préliminaire explique les divers sens du mot principe, qui conviennent tous au Fils de Dieu. — Suit une étude sur *les noms du Christ*. Elle est destinée à distinguer le Fils du Père, ce qui est plus difficile si l'on se contente, comme la plupart des théologiens, de fonder la doctrine sur le seul nom du Verbe. Sans cette recherche, on ne peut éviter les théologies sottes ou superficielles, prélude de l'hérésie, et l'on ne peut comprendre la valeur du mot Verbe lui-même. C'est donc à tort que l'on néglige les noms très nombreux que l'Écriture lui donne, ou qu'on les réduit à de simples métaphores, en les citant sans examen et au hasard. Pourquoi préférer le titre de Verbe à celui de Lumière, ou de Vie, comme s'il était privilégié? Mieux vaut, au sujet de chaque nom, se demander pourquoi il est appliqué au Fils de Dieu, quelle notion il recouvre, et s'efforcer d'en saisir un peu la réalité. Cette étude, qui est utile dans la théologie de la Trinité, devient nécessaire pour connaître la mission du Christ et l'œuvre du salut.

Les noms peuvent être considérés selon un ordre de dignité décroissante. Les derniers, tout à fait contingents, concernent le sacrifice de Jésus. L'auteur commence seulement à méditer sur le Verbe, quand les caractères propres du Fils de Dieu ont été ainsi protégés contre les adversaires de la Trinité. C'est au Verbe que l'usage rattache l'office de démiurge. Mais ce rôle est secondaire : il repose sur la relation qui unit le Fils au Père, et à laquelle l'acte créateur ne fait que donner une expression nouvelle. La conclusion affirme la distinction du Verbe, personnalité supérieure à toutes les autres. — Le tome second, qui commente les versets suivants rappelle, d'abord cette théologie, puis s'étend sur les rapports des

intelligences avec la Raison divine, sur son office et sur sa mission dans le monde, enfin sur le témoignage du précurseur¹.

1. E. PREUSCHEN a publié trois fragments qui proviennent des chaînes. Leur authenticité est confirmée par la doctrine qu'ils contiennent, strictement origéniste jusque dans ses détails. On peut comparer *Frag. I*, PR., p. 483, l. 11 ss., avec *Com. in Joh.*, PR. p. 76, l. 9 ss. (ἦν et ἐγένετο) — p. 484, l. 9 ss., avec *Com. in Joh.*, p. 22, l. 19 s. (ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργός) — p. 484, l. 30 ss., avec *Com. in Joh.*, p. 23, l. 18 ss. On remarquera aussi le sens de οὐσία (= ὑπόστασις), p. 483, l. 7 — ὑπαρξίς, σοφία. Les théories corrigées ici appartiennent au début du III^e siècle. La principale critique est dirigée contre la théologie du Verbe pro-féré et du Verbe ouvrier; au passage, en démontrant l'éternité du Monogène, le fragment réfute l'adoptianisme, sous la forme qu'il avait à la même époque (le Fils n'existerait qu'à la naissance de Jésus). Plus loin Origène laisse apparaître beaucoup moins la fonction de créateur dans la théologie du Verbe; cf. tome II, 8; PR. p. 71, l. 4.

Le fragment II concorde avec *Com. in Joh.* II, 5; PR., p. 63, l. 8 ss., et avec *in Apoc. frag. XX*; HARNACK, *Texte*, 33, 3, 1911, p. 92 (οὐσία, οὐσιωδῶς, μετουσία). Les mots ζωή, τὰ λογικά, ἐπιφοιτᾷ (qui désigne l'influence universelle du Verbe), φωτίζουσα, sont employés dans un sens particulier à la théologie alexandrine d'Origène.

Le fragment III développe *Com. in Joh.*, II, 21; PR., p. 83 et 84.

La place de ces fragments a paru si incertaine que PREUSCHEN est tenté d'y voir les extraits d'Homélies ou de quelque autre ouvrage (Préface, p. LXXVI). Mais leur doctrine, leur forme savante et leur vocabulaire en font une œuvre d'école, et ne peuvent convenir qu'à une étude approfondie du quatrième Évangile. Le premier fragment trouverait facilement sa place à la fin du tome I^{er}, où nous proposons la reconstitution suivante :

Textes relatifs au titre de Verbe. Il est le créateur des corps les plus divins : « par la parole du Seigneur les cieux ont été créés ». *Com. in Joh.*, I, 42; PR. p. 50, l. 29 — p. 51, l. 4. Mais on lui attribue plus généralement l'ensemble de la démiurgie. Ainsi s'introduit le fragment. Δημιουργὸν <δὲ> τῶν πάντων τίθεμεν αὐτόν, ὡς τὸ τοῦ Λόγου ὄνομα κατηγορεῖ αὐτοῦ (τίθεμεν nos : τιθέμενος mss. — αὐτὸν ὡς τὸ nos : αὐτόν τὸ mss.). Ἐπεὶ γὰρ ὡς ἐπίπαν πᾶσα δημιουργία ἤρτηται λόγου κ. τ. λ. La démiurgie du Verbe ne peut être que celle d'un artisan éternel, et parfaitement sage. Les dernières lignes, PR., p. 485 l. 17-21 sont en partie un doublet, en partie une glose dépourvue, de sens (on peut apporter des textes, non seulement du Nouveau,

III. — LE FILS UNIQUE.

Il est aisé de voir dès maintenant que le *Commentaire de saint Jean* se propose surtout d'établir la subsistance distincte du Verbe. C'est l'effort de toute la théologie savante dans la première moitié de ce siècle. Elle se trouve prise entre deux dangers, celui d'affirmer, à la manière de certains pythagoriciens, l'existence d'un second dieu, qui serait le Fils —, et le danger de nier la Trinité par souci de sauvegarder la monarchie divine. La seconde erreur paraît alors beaucoup plus menaçante. De récentes hérésies ont obligé les écoles à mettre d'abord en lumière ce que l'on appellera plus tard la distinction des personnes.

Parmi ceux qui attaquent le dogme de la Trinité, Origène aperçoit deux groupes qu'il confond quelquefois. Il connaît les extrémistes, qui reprochent aux théologiens d'enseigner l'existence de deux dieux. On les appelle *partisans de la monarchie* en Occident, *amis de Dieu* en Orient. Plutôt que de tomber dans une doctrine qu'ils interprètent comme un dithéisme, ils préfèrent énoncer des formules « fausses et impies » et dire par exemple que le Père a souffert la passion¹. C'était l'erreur des simples. Elle atteste la crainte qu'éprou-

mais aussi de l'Ancien Testament!) Il faut donc faire cesser le fragment à la ligne 56, ὁ δημιουργικὸς λόγος. Le *Commentaire* s'enchaîne ensuite tout naturellement. Puisque le mot principe, comme on vient de le dire, signifie la Sagesse, le Verbe réside toujours en elle. Il est donc « près de Dieu ». PR., p. 51, l. 5-16.

Le fragment III appartient au tome II, 21; PR. p. 84 l. 6. Selon l'habitude des compilations alexandrines, il est résumé en une phrase dans le texte de Delarue : καὶ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς, κ. τ. λ.

1. *Com. in Joh.*, II, 2; *P. G.*, XIV, 108; PR., p. 54, l. 23 : καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταρασσόν, εὐλαβομένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεδέσι δόγμασιν... Cf. HIP-POLYTE, *Contre Noët*, éd. Lagarde, p. 52.

vait l'opinion commune de prêter au moindre soupçon d'hellénisme.

D'autres hérétiques, plus savants, se contentent de nier que le Fils ait une subsistance ou une essence propre. Ils le confondent avec le Père dans la substance divine, et le réduisent à une puissance ou à une causalité particulière, que l'analyse a simplement l'habitude de distinguer en Dieu. Ces diverses doctrines finissent par troubler l'économie du salut. Si le Verbe ne préexistait pas vraiment, c'est seulement la divinité du Père qui s'est unie à l'âme du Christ. Le Fils n'est plus qu'un homme divinisé, un héros adopté par Dieu pour une apo théose. Il garde une existence distincte, mais il perd sa dignité divine².

1. *Com. in Joh.*, II, 2; *P. G.*, XIV, 108; *Pr.*, p. 54 l. 25 ss. : ἤτοι ἀρνούμενους ιδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς Υἱὸν προσαγορευόμενον. Dans le *Com. in Epist. ad Titum*; *P. G.*, XIV, 1305, les deux hérésies sont confondues : sicut et illos qui superstitiose magis quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere neque rursum negare Salvatoris deitatem, unam eamdemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, id est duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est unam personam duobus nominibus subjacentem, [qui Latine Patripassiani appellantur.] Cette dernière partie de la phrase est sans doute une glose de Rufin, traducteur de l'*Apologie de Pamphile*, d'où ce texte est tiré. Origène ne cite jamais d'expressions latines dans les textes que nous avons conservés de lui.

Il connaît surtout la seconde des deux hérésies, qu'on a appelée le sabellianisme, jointe alors à l'adoptianisme.

2. Sur l'adoptianisme, cf. *Com. in Joh.*, II, 2; *P. G.*, XIV, 109; *Pr.* p. 54, l. 27 : ἀρνούμενους τὴν θεότητα τοῦ Υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς. *Com. in Joh.*, XX, 24; *Pr.*, p. 367, l. 19 ss. : οἱ πιστεύοντες μὲν εἰς τὸν ποιήσαντα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τὰ ἀναγεγραμμένα τέρατα καὶ σημεῖα Ἰησοῦν, μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. *Com. in Epist. ad Tit.*, *P. G.*, XIV, 1305 : sed et eos qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solamin se habuerit deitatem. Sur l'origine des querelles christologiques du III^e siècle, cf. les indications subs-

Ainsi la Trinité et l'Incarnation, ou, pour parler la langue du temps, la *théologie* et l'*économie* étaient intimement liées depuis les premières années de ce siècle. Et la raison s'en aperçoit aisément. Le principal obstacle que rencontraient les adversaires de la Trinité était la croyance traditionnelle dans le Verbe fait chair. Ce dogme, l'un des foyers du christianisme, protégeait le reste. C'était là que les chrétiens avaient leur amour. Le cœur ne procède point par déduction. La foi n'a pas fait descendre sur la terre une sorte de second Dieu, ni présenté la venue du Fils comme la conséquence d'une généalogie transcendante. Au contraire, à force de contempler dans l'évangile celui qui seul connaissait le Père, et était venu pour le faire connaître, le chrétien s'habitua à remonter, avec l'élan de l'apôtre préféré, de l'Homme-Dieu jusqu'au Fils unique, premier-né de toute créature, éternellement engendré par le Père. Certaines attitudes, certains discours du Maître laissaient deviner des relations intimes et ineffables au sein du Dieu unique adoré par Israël. A vrai dire, toute la mission de Jésus les rendait sensibles. Sa prière, ses miracles, le montraient à la fois envoyé par le Père, et uni à lui d'une union mystérieuse, qui ne confondait pas les personnes. C'est en venant parmi les hommes que le Fils de Dieu avait manifesté son existence. Le fidèle ne pouvait et ne voulait apercevoir la splendeur du Père, le Verbe engendré avant tous les siècles, qu'en Jésus de Nazareth vu, entendu et touché par les siens. Le cri de l'apôtre Thomas « Mon Seigneur et mon Dieu » trahit le mouvement spontané de la piété chrétienne.

C'est pourquoi les représentants de la foi apostolique défendirent d'abord la Trinité en rappelant le mystère

tantielles de E. AMANN, *L'Église des premiers siècles*, p. 68-73 (1927). Sur l'adoptianisme contemporain d'Origène, cf. G. BARDY, *Paul de de Samosate*, p. 153.

du Verbe fait chair¹. Ils y furent d'autant plus enclins que l'Homme-Dieu était au centre de la plus pure théologie. Saint Irénée, peut-être sous l'influence de l'école d'Antioche, avait donné à ce dogme un éclat qu'il n'avait pas encore chez les apologistes du second siècle. Hippolyte, son disciple à plusieurs titres, trouve ainsi une réponse toute prête pour réfuter les partisans de la monarchie. L'office du Verbe créateur, la mission du Verbe incarné suffisent à révéler une subsistance distincte du Père. « Le Verbe était engendré comme cause première, conseiller des pensées divines, et ouvrier des choses créées... C'est en l'envoyant que le Père a montré aux hommes quelle était la puissance du Fils² ». Ainsi le dessein de la Providence pour les hommes manifestait la vie intime de Dieu, et l'on peut même dire qu'il s'en distinguait à peine. Le mot d'économie, que l'on réservait jusqu'alors au dogme du Verbe incarné, fut appliqué désormais à la Trinité considérée dans les missions divines³.

Origène est loin de répudier cette théologie. Il semble même l'étendre, quand il insiste, pour connaître le Fils, sur les noms qu'il porte dans l'Écriture, et qui sont liés pour la plupart à l'œuvre du salut. Avant de chercher pourquoi il est le Verbe, le *Commentaire* s'étend sur le sacrifice expiatoire de l'Agneau, sur le bon Pasteur, sur la vigne véritable, sur la flèche qui blesse tant de cœurs

1. Il est difficile d'interpréter cette théologie comme un monothéisme dynamique, ainsi que l'a proposé Loofs dans sa vaste construction, *Paulus von Samosata, Texte und Unters.*, 44, 5, p. 259 ss. (1924). Les adversaires de la théologie savante lui reprochaient au contraire un dithéisme inavoué, parce qu'elle considérerait d'abord le Christ-Dieu.

2. HIPPOLYTE, *Contre Noët*, 22, éd. Lagarde, p. 52, l. 1, 19, etc.

3. A. d'ALÈS, *Le mot οἰκονομία dans la langue théologique de saint Irénée*, *Revue des Études grecques*, tome XXXII, 1919, p. 9.

de l'amour divin¹. Cependant il le fait de telle manière qu'il ouvre une nouvelle période dans la doctrine de la Trinité. Il ne se propose pas seulement de montrer que le Verbe est distinct du Père, mais de définir, dans une doctrine plus large et plus profonde, comment il procède de lui.

« Vous cherchez quelle est la genèse du Verbe, disait Hippolyte dans l'une de ses premières controverses, alors que le Père par sa volonté l'a engendré comme il l'a voulu... Ne suffit-il pas de savoir que Dieu a fait le monde?... Ne suffit-il pas d'apprendre que le Fils de Dieu est apparu pour notre salut, si nous avons la foi? Mais on se mêle de chercher comment il fut engendré selon l'Esprit²! » Quand la question devenait plus pressante,

1. V. g. *Com. in Joh.*, I, 36; *P. G.*, XIV, 85; PR. p. 41, l. 2 ss. ; τὸ τρωσαν βέλως τὰς τῶν τοσοῦτων εἰς ἀγάπην θεοῦ ψυχάς. Le titre de vigne (37, 13 s.) rappelle la doctrine philonienne de la *sobria ebrietas* : le Verbe remplit la pensée (τὸ διανοητικόν) d'enthousiasme, ἐνθουσιᾶν ποιῶν, καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον, ἀλλὰ θεῖαν. C'est une joie qui ne semble pas accompagnée d'une extase proprement dite, malgré l'expression ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν cf. *supra*, chap. III, p. 99. W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal* propose pourtant cette interprétation, p. 140 et 141.

2. HIPPOLYTE, *Contra Noet*, éd. Lagarde : ἡ οὐκ αὐταρχές σοι μαθεῖν ὅτι υἱὸς θεοῦ σοι ἐφανερώθη εἰς σωτηρίαν;

Dans un autre ouvrage *Adversus Graecos* (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), *P. G.*, X, 807, il décrit la filiation comme une explication ou économie de l'être divin.

Les *Philosophoumena*, qui insistent sur cette doctrine, sont peut-être antérieurs au *Commentaire de saint Jean*. Ils emploient le mot οὐσία dans le sens de substance divine, ce qu'Origène attribue à des ouvrages récents (cf. *supra*, p. 221). La notion du Verbe-législateur et celle du Verbe-voix, critiquées par Origène sont au premier plan. Les *Philosophoumena* sont certainement postérieurs à la mort de Calliste. Cf. A. d'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. L.

Mais la critique alexandrine porte surtout contre la théologie archaïque des *simples*, qui ne voient que métaphores dans les noms divins, et refusent d'en examiner le sens, par sottise. V. g. *Com. in Joh.*, I, 23; *P. G.*, XIV, 60; PR., p. 25, 26.

le théologien avait recours à la vieille image chère aux premiers apologistes. Le Verbe a été proféré par la puissance divine. Il est un mot sorti de la bouche du Père. Or c'est dans cette mauvaise comparaison que réside, selon Origène, le mal dont souffre la doctrine de son temps. « On fait consister la filiation dans l'émission d'une parole et pour ainsi dire dans un ensemble de syllabes¹ ». Qui pourrait reconnaître dans le Verbe proféré le Fils auquel nous croyons ?

On déclare hors de propos toute autre recherche, et l'on fait la part belle aux hérétiques, en alléguant, sans le moindre commentaire, le texte du Psaume : « Mon cœur a proféré bonne Parole », comme si la signification en était évidente. Divers personnages interviennent tour à tour dans un même psaume, et il n'est pas sûr que ces mots soient attribués à Dieu. S'il disait ses œuvres au Roi, à son Fils, il faudrait supposer que celui-ci ne leur est pas antérieur, ou tout au moins qu'il ignore la création dont il est l'artisan. Il est probable que ce début est le cri du prophète, dont l'âme déborde de l'Esprit-Saint², et qui est la voix même du Verbe. Mais, en admettant que ces mots soient du Père, le sens n'en est pas si clair qu'on pourrait le croire. Dieu n'a pas un cœur ni une parole comme les nôtres. Il ne suffit pas d'ajouter que sa Parole est vivante. Si elle n'a pas une vie séparée de la pensée qui la profère, elle ne subsiste pas, et il n'y a pas de Fils de Dieu. Si elle est séparée, comme une réa-

1. *Com. in Joh.*, I, 23; *P. G.*, XIV, 65; *Pr.*, p. 29, l. 23 ss. : οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἶοναι ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

2. *Ibid.* I, 42; *P. G.*, XIV, 101; *Pr.* p. 50, l. 13 ss. : διὰ τί γὰρ οὐχὶ ὁ προφήτης ἔσται λέγων πληρωθεὶς τοῦ πνεύματος, ... προσώπων γίνονται ἐπὶ πλεῖον ἐναλλαγαί. — *Com. in Psalm.*, 44, 2^a; *P. G.*, VII, 1428 CD : ὁ τροφεὶς τῷ λογικῷ ἄρτῳ καὶ πλήσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἐξερεύγεται τῇ καρδίᾳ ... δῆλον ὅτι ἐκ προσώπου τοῦ Δαυεὶδ λέγεται, καὶ οὐχὶ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς.

3. *Com. in Joh.*, II, 26; *P. G.*, XIV, 169, 170; *Pr.*, 89, l. 22 ss.

lité différente, elle peut encore être divine, mais est-il clair qu'elle est Dieu? Pour entendre la prolation du Verbe d'une manière digne du principe parfait, on peut penser que le mot « cœur » désigne la puissance d'intellection et de décision qui est en Dieu, et qui fait proclamer par le Verbe les multiples aspects de la Vérité, au lieu de les retenir dans la profondeur de l'unité première. Mais alors on abandonne les métaphores pour fonder la génération du Verbe sur un acte de l'intelligence¹.

L'étude de la philosophie avait habitué Origène à se représenter la Providence comme l'ensemble des idées qui président à la création, à l'organisation et à l'histoire du monde. Cette sagesse éternelle assiste la volonté divine, maintient l'ordre des êtres, règne sur les esprits qu'elle a créés, en assurant leur union et leur salut. Puis, dans le *Traité des Principes*, elle apparaît identique au Verbe, qui est l'activité issue immédiatement de la pensée divine. Il restait à montrer que cette génération intellectuelle distingue réellement le Père de son Verbe.

Elle consiste dans l'acte par lequel Dieu se contemple. L'intuition de l'unité première s'analyse dans la Sagesse, et s'exprime dans le Verbe. A la vérité première répond un système de vérités diverses, connues et comprises dans l'unité qui les associe. Tel est le mode selon lequel procède le Fils unique. On peut en déduire à la fois

1. *Com. in Joh.*, I, 23; *P. G.*, XIV, 65; *Pr.*, p. 29, l. 24 ss. : καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδῶσιν οὔδε οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμέν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. On observera que le sens du mot οὐσία est ici très général, tout près de l'usage qui deviendra officiel au IV^e siècle, puisqu'il désigne l'existence divine du Verbe. *Ibid.*, 42; *P. G.*, XIV, 101; *Pr.*, p. 49, l. 31 ss. : οὕτως καὶ τὴν καρδίαν τοῦ Θεοῦ τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὅλων δύναμιν ἐκληπτέον, τὸν δὲ λόγον τῶν ἐν ἐκείνῃ τὸ ἀπαγγελτικόν.

qu'il est distinct du Père et qu'il est Dieu. Il a sa subsistance propre, que l'on peut appeler aussi sa délimitation, ou son essence particulière, parce qu'il est constitué par un acte immanent à un sujet. Supposons que la faculté de saisir la vérité ne soit point, comme en nous, une puissance créée, et qu'elle s'exerce en une matière pleinement intelligible, et nous nous représenterons un peu ce qu'est cet être distinct. « Il a sa subsistance dans la Sagesse divine¹ ».

D'autre part il est Dieu. Car le Verbe subsiste dans l'essence divine, puisqu'il exprime l'accord du Père et de sa Sagesse créatrice². C'est pourquoi Dieu exerce éternellement par lui sa toute-puissance, et dans cette unité d'opération on trouve une seconde preuve de la divinité du Fils³. Ne l'appelle-t-on pas également le Tout-Puissant? Mais il faut observer qu'on ne fait pas de lui un second Dieu en reconnaissant ainsi sa gloire. Au lieu de contempler la source première de l'être, on distingue dans la divinité un être auquel les créatures participent, lumière de toutes les lumières, image-type de toutes les images, raison de tous les êtres raisonnables, Dieu de toutes les natures divinisées⁴. En montrant ainsi l'aspect qui l'unit aux intelligences, on parvient

1. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 104; *Pr.*, p. 51, l. 24 ss. : νοηθήσεται ὁ Χριστὸς... « ἐν ἀρχῇ », τῇ σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων. Origène emploie tantôt ὑπόστασις, tantôt περιγραφή, tantôt οὐσία, *Pr.*, p. 86, l. 3, tantôt οὐσία κατὰ περιγραφὴν, p. 54, l. 28. HARNACK, *DG.* I⁴, 721, n. 3.

2. *Frag.*, I, *Pr.*, 485, l. 13 s.

3. *Dé Princ.*, I, II, 10; *K.*, p. 43, l. 10-27, et la note de E. AMANN, *Revue des Sciences Religieuses* (Université de Strasbourg), janvier 1931, note 1. Cf. *Com. in Joh.*, VI, 2; *P. G.*, XIV, 204; *Pr.*, p. 110, l. 6 ss. : ἀλλ' γὰρ εἰργάζετο μιμητὴς τοῦ πατρὸς ὧν.

4. *Com. in Joh.*, II, 2 : *P. G.*, XIV, 110; *Pr.* p. 55, l. 17 ss. Ce texte est un de ceux qui subordonnent le plus gravement le Fils, dans son rôle de médiateur : ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεός, ὁ πατὴρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνης... οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον.

à la fois à affirmer sa réalité distincte, celle de l'Intelligence suprême qui trouve en elle-même une matière parfaite, et à maintenir la dignité du Verbe, celle de Dieu même en tant que ses Idées se réalisent et se répandent. Loin d'être opposées, les deux thèses sont impliquées l'une et l'autre dans la procession.

Il est possible désormais de se former une notion beaucoup plus élevée des manifestations du Verbe, en particulier de la création. Qu'y a-t-il à l'origine des choses, sinon l'accord de la puissance divine et de son intelligence, quand cet accord se signifie et s'exprime en posant des êtres multiples? « Le Christ est démiurge comme principe. Et c'est comme Sagesse, parce qu'il est la Sagesse, qu'on l'appelle principe¹. » On emploierait donc un terme impropre en parlant en ce cas d'une mission du Verbe. « Quand il vint parmi nous et fut enfanté par la Vierge, on peut dire qu'il fut envoyé par le Père. Mais quand il fit le monde, puisqu'il n'amena pas l'univers à l'existence comme un délégué, seuls conviennent les mots : il était près de Dieu et il était Dieu ». Si nous pouvons comparer Dieu à un artisan, du moins sachons combien l'image est misérable. Les autres ouvriers se soumettent à leur art, quand vient l'heure de l'ouvrage. Le Fils de Dieu n'est pas distinct de son art ni de sa Sagesse. C'est pourquoi on l'appelle Verbe ou Raison. Il est par lui-même la pensée qui construit. L'acte de créer ne lui apporte rien. Il a consenti seulement à l'existence des créatures, au rapport nouveau qui unissait des êtres contingents à leur auteur². Sa vérité fait qu'ils sont³.

1. *Com. in Joh.*, I, 22; *P. G.*, XIV, 56; *Pr.*, p. 23, l. 18 : δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθὼ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενο ἀρχή.

2. *Frag.*, I, *Pr.*, p. 485, l. 4 ss.

3. *Com. in Joh.*, I, 39; *P. G.*, XIV, 89; *Pr.*, p. 43, l. 24 : δι' ἣν κτίσιν δεδυνάται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφίσταται. Origène hésite cependant à attribuer au Verbe la production des οὐσίαι (substances), comme le montre un passage très important reconstitué par PREUSCHEN,

Tel un artiste merveilleux qui réaliserait son œuvre en la concevant, parce qu'elle échapperait à toutes les conditions matérielles, et que l'idée même serait puissance d'être, décision créatrice. Une vision suffit alors à donner la vie aux choses.

La procession du Fils cesse ainsi de dépendre de son office. Dans la théologie d'Hippolyte, le Verbe semblait trop souvent n'exister qu'à titre de puissance survenue au moment opportun, d'ouvrier embauché pour l'ouvrage d'une semaine. Il était proféré quand le Père créait le monde, parce que les choses sont établies dans le Verbe. Il était proféré encore pour s'associer l'humanité, et faire retentir sa voix dans les cœurs. En substituant à cette action divine un acte de la vie contemplative, Origène échappait au danger le plus grave de l'économie préconisée par la récente théologie. Le Verbe est antérieur à la création, puisque c'est lui qui a fait le ciel et la terre. A plus forte raison ne doit-on pas fonder son existence sur la naissance de l'Homme-Dieu, puisque l'Évangile rappelle que le Verbe s'est fait chair, « lui qui était Dieu par essence, et existait déjà comme fils de Dieu¹ ». Un mot montre clairement la noblesse du Fils, quand Dieu lui dit : aujourd'hui je t'ai engendré. « Aujourd'hui, pour Dieu, c'est toujours. Car il ne connaît pas de soir, j'imagine, ni de matin. Le temps est, pour ainsi dire, coextensif à sa vie inengendrée et éternelle. Il est appelé jour, car c'est aujourd'hui pour Dieu. Tel est le moment où il engendre le Fils. L'origine de sa génération, personne ne la découvre, ni son jour non plus² ».

p. 24, l. 9 : αὐτῇ (à la Sagesse) ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὕσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας.

1. *Frag.*, I; PR., p. 483, l. 9 s. : θεὸς ὢν κατ' οὐσίαν καὶ αὐτὸ τοῦτο θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων.

2. *Com.*, I, 32; *P. G.*, XIV, 77; PR., p. 37, l. 8 ss. : οὐκ ἔστι γὰρ ἐσπέρα

En méditant sur la Trinité, le théologien concevait que la *personne* du Verbe ne se réduisait pas à un *rôle*. Mais elle restait fort imparfaite, et l'on ne s'étonnera pas que les simples fidèles aient eu quelque peine à reconnaître le Fils unique, dans cet acte intellectuel qui avait pour sujet la Sagesse¹. Un office et une matière, ce n'était pas suffisant pour assurer la distinction du Verbe. Il était encore tout relatif aux créatures, et la divinité paraissait parfois en lui un peu dégradée. Sans doute Origène rappelait lui-même que l'étude des noms divins n'apporte qu'une science fragmentaire, et toujours inachevée. Il y a beaucoup plus dans le Fils de Dieu que la plus haute intelligence n'en peut saisir. Ces limites une fois acceptées, il pouvait justifier son ambition de le contempler comme la Vie et la Vérité des créatures. Mais parfois la recherche se donnait pour une connaissance définitive, et l'étude des noms divins prétendait dissiper tout le mystère. On peut se demander « en lisant le *Commentaire* du Prologue, si la Sagesse ne se réduit pas au monde intelligible. Bien qu'elle soit proclamée nécessaire et éternelle, elle ne semble en divers endroits représenter rien de plus que les idées des choses et la « raison des futurs² ».

Θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι ὅτι οὐδὲ πρῶτα, ἀλλὰ ὁ συμπαρατείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδῶ αὐτοῦ ζωῇ, ἐν' οὕτως εἶπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός.

1. On trouve dans *Com. in Joh.*, X, 21; *P. G.*, XIV, 376; *Pr.*, p. 212, l. 18 s., une formule qui annonce déjà la théologie des relations subsistances : ἀνάγκη τὸν Υἱὸν Πατρὸς εἶναι Υἱόν, καὶ τὸν Πατέρα Υἱοῦ Πατέρα.

2. *Com. in Joh.*, I, 22; *P. G.*, XIV, 36; *Pr.*, p. 24, l. 5 ss. : οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους.

IV. — LE VERBE QUI ÉCLAIRE TOUT HOMME.

La majeure partie des deux premiers tomes est consacrée aux rapports qui unissent les créatures et le Fils de Dieu. Le *Traité des Principes* faisait admirer l'ordonnance de la cité spirituelle pour ainsi dire du dehors. Maintenant c'est la force cachée dans les consciences que le *Commentaire* veut déceler, le dedans de la cité, la vie et la lumière dispensées à la multitude des âmes. Par le Verbe « tout a été fait » ; et il est aussi « la lumière de tous les êtres raisonnables ». Car la cité des esprits se confond avec le monde. Nous savons qu'il n'y a rien de créé qui ne puisse servir au progrès spirituel. Nous savons aussi que les âmes forment une société, et que les plus élevées attirent les plus faibles¹. L'auteur caché de ce bien est le Verbe : son action s'étend à tous, aux anges, aux âmes célestes, aux hommes : tous il les éclaire, les purifie, les sauve².

Le début du *Commentaire* montre donc l'effort le plus hardi qu'Origène ait tenté pour annexer l'univers à la vie spirituelle. C'est le problème qui s'imposait à tous les penseurs de son temps. Il essaya d'y apporter une solution chrétienne, qui excluait clairement le panthéisme, et donnait la première place à la mission du Sauveur.

On pourrait croire que le Saint-Esprit est une créature intermédiaire qui établit la continuité entre le Verbe et les esprits moins parfaits dont le monde est peuplé. Mais la Trinité est absolument séparée de la création. L'ordre

1. Cf. REDEPENNING, *Origenes*, I, p. 255.

2. Les deux premiers tomes du *Commentaire* contiennent une cosmologie plus poussée encore que celle du *Traité*. A plusieurs reprises Origène suggère que le salut doit s'étendre à l'univers : v.g. *Com. in Joh.*, I, 17; *P. G.*, XIV, 52; *Pr.*, p. 21 — *Ibid.*, 24; *P. G.*, 72; *Pr.*, p. 32, 33 — *Ibid.*, 40; *P. G.*, 93; *Pr.*, p. 45, etc. A ce titre, ces deux tomes sont l'œuvre d'Origène la plus teintée de gnose.

des hypostases n'est pas commandé par une loi d'émanation, qui ferait du Fils le premier ouvrier, puis de l'Esprit-Saint la plus digne des créatures, le plus parfait des esprits célestes formés par le Verbe. Il faut concevoir un autre ordre, en se fondant, comme le faisait le *Traité des Principes*, sur les opérations divines, telles qu'elles se manifestent dans l'économie du salut et dans le progrès spirituel. Ainsi on ne verra dans l'Esprit-Saint ni une entité vide, ni le révélateur suprême. Il est le troisième, mais il vient le dernier parce qu'il achève l'œuvre, et que, dans la vie de religion, la perfection ne se réalise qu'au terme.

C'est pourquoi l'Esprit apparaît tantôt inférieur, tantôt supérieur au Verbe. Puisqu'il est la substance des grâces, il maintient l'existence de la vie intérieure, mise en acte par le Père, dispensée par le Fils. Son opération est en quelque sorte dépendante. Il vient du Père par le Fils selon un mode propre qui n'est pas la filiation. D'autre part, l'Écriture proclame sa dignité. Seul le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera point pardonné, sans doute parce que les âmes qu'il favorise sont les plus avancées. C'est un crime impardonnable de repousser l'inspiration, et de tourner en mal les conseils qui sont devenus familiers au cœur. Il est écrit aussi que l'Esprit a envoyé le Messie. Mais cette parole se rapporte au Verbe incarné, et à son abaissement. Peut-être la mission de salut ne convenait-elle qu'au Fils de Dieu. L'Esprit incréé devait l'assister dans la lutte, comme une hypostase égale en divinité, mais subordonnée dans son opération¹.

Il ne faut donc pas imaginer, à la suite du Verbe, une

1. *Com. in Joh.*, II, 6; *P. G.*, XIV, 125-133; *Pr.*, p. 65, l. 29 ss. : τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διαχο-
νουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑπεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Cf.
G. BARDY, art. *Origène*, *Dictionnaire de théologie catholique*, col.
1520-1523.

généalogie d'essences créées. Tout a été fait par lui, excepté la sagesse, la lumière et l'ensemble de la vie divine que l'on contemple en lui, avec lui.

Le Prologue oppose les créatures au Médiateur en disant qu'elles *ont été faites*, et qu'il *était* la Vie. Le bien dont il leur a donné part, il le possède par essence. Si l'on ne voulait pas insister sur sa préexistence, on devrait entendre plus proprement qu'il *est* la vie. Rien ne saurait lui survenir ni s'ajouter à sa substance. Le Prologue ne raconte pas comment des entités nouvelles auraient été engendrées par le Verbe divin dans la succession du temps. On ne peut découvrir de moments, quand les choses n'étaient pas, bien que les fables gnostiques s'appuient sur une telle interprétation. Mais l'existence des êtres divers a déterminé des rapports qui permettent de contempler le Fils, et de connaître quelques-uns des attributs de celui qui est au principe des anges et des hommes. Il leur donne la vie, et dans ce mot la vertu aussi est comprise. Mais surtout il leur donne la lumière. C'est la relation privilégiée, et pour ainsi dire le type des autres, puisque le Verbe est Sagesse¹.

En aucune créature l'illumination n'est totale. Les êtres célestes, qui ont des corps plus purs, ainsi que les prophètes et les Apôtres, reçoivent directement le rayon du soleil divin². Ceux qui sont moins parfaits ont besoin

1. *Com. in Joh.*, II, 12; *P. G.*, XIV, 145; *Pr.*, p. 75, l. 8 s. : πᾶν ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν, ὡς ἀχώριστον συμπεδεχρός, τὴν μακαριότητα. *Ibid.* 13, 147; *Pr.* p. 76, l. 13 ss. : *Frag.*, II; *Pr.*, p. 485, l. 24 ss.

2. Sur l'excellence des âmes célestes, cf. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 101; *Pr.* p. 51, l. 3 : διὰ τὸ διάφορον ἐσχηκέναι ἐξαιρέτως τῷ θεῷ Λόγῳ. Sur l'illumination des saints, *Com. in Joh.*, I, 24; *P. G.*, XIV, 68; *Pr.*, p. 31, l. 12 : τοὺς μαθητὰς ἔχοντας οἰκεῖον φωῦς... ἵνα φωτίσῃσιν μὴ δεδυνημένους πηγὴν ἐν αὐτοῖς κατασκευάσαι φωτός. Une illumination incomplète et très rare, telle est la marque de la créature, jusque dans son union avec la divinité. Cf. W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 130-133.

d'intermédiaires. Il y a des Saints qui demeurent tous les jours avec Jésus sur la montagne. Mais il descend aussi à Capharnaüm, et il passe au milieu des humbles, avec sa mère, ses frères, et ses disciples. Sous sa lumière, l'esprit se réveille, l'âme se réchauffe, les pensées lourdes et matérielles se dissipent, et la mèche vacillante porte même ses reflets sur le corps, sur le vase d'argile qui la contient¹.

C'est ainsi que le Christ se diminue pour les âmes. La lumière, dit le Prologue, a brillé dans les ténèbres. Leur lutte n'est pas autre chose que la mission chrétienne. Les prophètes, dans une intuition mêlée de foi et d'attente, les martyrs dans leur sang, tous les fidèles par leurs actes et leurs paroles, rendent un témoignage qui ne fait qu'imiter sous des formes diverses le témoignage porté par le Père lui-même².

Il existe pour ainsi dire une métaphysique de la conversion, et le *Traité* l'avait déjà rendue familière aux disciples. Quand le Christ est loin, quand les hommes se sont privés de la participation divine, on voit régner parmi eux l'ignorance, le non-être de l'intelligence. Les forces mauvaises n'agissent que par la déficience de l'âme. On ne doit pas attribuer l'incroyance à l'esprit d'une race ou d'une nation. L'absence de Dieu n'est jamais naturelle à l'âme humaine. Il suffit que vienne la lumière, et elle peut venir, sans s'abîmer, sans se dégrader, en s'adaptant seulement à la mesure de l'ignorant. Elle doit se propager à la fois par la prédication et par

1. *Com. in Joh.*, II, 4; *P. G.*, XIV, 121; *Pr.*, 61, l. 31 — *ibid.*, X; *P. G.*, XIV, 321; *Pr.* p. 179, l. 21 ss. — *Com. in Luc.*; MAX RAUER, frag. XI et XII, p. 237, l. 21 ss.; frag. LIII, p. 259, l. 1 ss.

2. *Com. in Joh.*, II, 28; *P. G.*, XIV, 176, 177; *Pr.*, p. 93, l. 3 ss. : οὕτως καὶ ἡ τῶν πάλαι θεοσεβεία τῇ νοήσει καὶ πίστει καὶ προσδοκίᾳ Χριστοῦ ἱερὰ ἦν ... Ἐπεὶ τετηρήκαμεν ὅτι ὁ Θεὸς μάρτυς εἶναι ὁμολογῇ, καὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ αὐτὸ ἀποφαίνεται, πάντας ἐπὶ τὸ μιμητὰς αὐτοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ γενέσθαι παρακαλῶν, κατὰ τὸ μαρτυρεῖν αὐτοὺς οἷς χρὴ μαρτυρεῖν.

la pratique, parce qu'autour d'elle l'obscurité des pensées a gagné aussi les actions. C'est pourquoi la lumière est d'abord sagesse, et ensuite justice. « Elle dissipe l'ombre, l'ignorance, le péché et leur fait céder la place... Comme Sagesse, elle dissipe l'ignorance de l'intelligence, comme justice, elle redresse les écarts de l'âme. Ainsi elle peut briller dans l'ombre, en répandant sans obstacle des rayons qui sont vraiment les siens, jusqu'à celui qu'elle illumine. Voilà pourquoi les ténèbres ne la saisissent pas : elles se dissipent, elles disparaissent, par sa seule présence. Il ne faut pas croire qu'elles s'efforcent en vain, comme une substance active, de s'emparer de la lumière. Non, elles se dissipent alors, elles ne sont plus... Ne suffit-il pas à la lumière de paraître, pour que se dissipent le mensonge et l'imposture? Si étrange que cela semble, il faut que les ténèbres soient loin, pour essayer d'atteindre la lumière. Dès qu'elles s'en approchent pour la saisir, elles s'évanouissent. On peut dire que le mensonge n'a de force et d'action en nous qu'autant qu'il se tient éloigné de la vérité. Alors il veut la chasser de l'intelligence. Chaque fois qu'il est tout près, il montre son néant¹ ». La gnose dualiste écartée, l'intellectualisme triomphant, l'optimisme fondé sur la convenance universelle de la religion révélée, toutes les forces vives de l'Ecole se rassemblent dans le large mouvement de cette élévation, à l'apogée de la méditation alexandrine.

La lumière chrétienne vient d'en-haut, mais c'est dans le cœur qu'elle opère, et son œuvre ne s'accomplit pas sans préparation. L'École d'Alexandrie le montre en attribuant l'illumination au Verbe. Sa venue achève la raison naturelle, en même temps qu'elle révèle en

1. *Frag.*, III; PR. p. 486, l. 29 — p. 487, l. 19. Origène réfute ici une doctrine célèbre de Basilide. Cf. notre *Introduction au système d'Origène*, pp. 89 et 90. — *Com. in Joh.*, II, 7; *P. G.*, XIV, 136; PR., p. 69.

tout homme un verbe élémentaire, qui est la raison, et par où il participe au Verbe, comme l'avaient souvent affirmé les Apologistes. Tertullien à son tour faisait appel aux aspirations de l'âme naturellement chrétienne. Origène revint à cette pensée, et il lui donna une importance capitale en l'expliquant, sans employer le mot des modernes, par une doctrine de l'inconscience.

Le Verbe n'a jamais cessé d'être dans le monde. Il se manifeste dans les notions innées de la morale, ainsi que dans les formes les plus élevées des religions positives. Il est présent à tout être raisonnable. Connu par le juste, ignoré par ceux qui sont « des raisons déraisonnables », il met toujours dans l'âme le signe de sa présence¹. Il ne manque qu'à ceux qui lui manquent, insensés qui échappent à leur propre vie. C'est ainsi qu'il faut entendre la parole évangélique « Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ». Quand le verbe intérieur parle, celui qui désobéit commet une faute. Il est coupable d'aveuglement volontaire. Il pèche contre cette grâce ordinaire qu'est le don naturel du créateur².

Mais on peut dire, avec non moins de vérité, et une pointe de paradoxe, que seul le Saint est raisonnable³. Car les notions morales, ces germes de la contemplation, sont déficientes et mal obéies tant qu'elles n'ont pas été divinement achevées, dans l'ordre du miracle, par la grâce extraordinaire de la révélation. Le même Verbe, qui éclaire tout homme, achève de conformer l'âme à la vérité en lui faisant connaître le Père. L'Intelligence,

1. *Com. in Joh.*, II, 3; *P. G.*, XIV, 112; *Pr.*, p. 55-57.

2. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 97; *Pr.*, p. 48, l. 13 ss. — *Ibid.* II, 9, *P. G.*, XIV, 140, 141; *Pr.* p. 71, 72. — Cf. *Contra Celsum*, I, 4; *K.* (1), p. 58, 5-20.

3. *Com. in Joh.*, II, 10; *P. G.*, XIV, 144; *Pr.* p. 73, l. 14 : *μόνος ὁ ἅγιος λογικός*. — Cf. *ibid.* *Pr.* p. 73, l. 14 : *μόνος ὁ ἅγιος λογικός*.

comme la Raison, est fille de Dieu, et elle parle, elle aussi, de ce qu'elle voit en lui¹. Il y a d'ailleurs dans le monde comme une révélation diffuse : vestiges de la contemplation primitive, larcins faits à la Bible, éclairs qui ont un instant sillonné la pensée de quelques génies. Seul le christianisme révélé peut déceler ce christianisme qui s'ignore : puits d'eau vive que les Philistins ont comblé, couleurs divines qui se sont peu à peu recouvertes de terre. « On peut trouver chez tous de la foi, de la religion, de la piété... C'est l'œuvre de ceux qui creusent des puits d'eau vive en tout terrain, c'est-à-dire qui apportent à toute âme la parole de Dieu et en tirent du fruit... Fouillons ces puits qui sont en nous et en rejetons la terre. Nous y ferons jaillir des sources, des fleuves... Car le Verbe de Dieu est là² ».

Sans doute les germes de la sagesse sont capables par eux-mêmes de quelque progrès, selon la croissance naturelle du vivant. Mais, à vrai dire, jamais ils n'y parviennent tout à fait. Ils ne trouvent leur terme qu'au moment où l'âme est élevée par le Christ jusqu'à la perfection. Elle ressuscite alors à sa vie et à sa destinée, elle reçoit la lumière du baptême, puis la pédagogie chrétienne, puis les directions royales de la contemplation, pour ne plus quitter le Verbe du regard³.

1. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 97, 98; *Pr.*, p. 48, l. 18 ss. : λόγος δὲ ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται, ἥτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν, ἥτις ἐν παντὶ τῷ ὑπερβεβηκότι τὸν παῖδα τυγχάνει, ὑπεξαιρουμένων τῶν τεράτων ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα, ἥτις ἐν μόνοις τοῖς τελείοις εὐρίσκεται... Πρὸ γὰρ τῆς τελειώσεως τοῦ λόγου πάντα ψεκτά ἐν ἀνθρώποις, ἕτε ἐνδεῆ καὶ ἐλλιπῆ.

2. *Hom. in Gen.*, XIII, 3, 4; BAEHRENS (6), p. 116-120; in omni anima inveniri rationabilem sensum et imaginem Dei,... fidem, pietatem, religionem posse in omnibus inveniri... Adest enim Verbum Dei. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, p. 13, et Origène (les moralistes chrétiens), pp. 83, 84.

3. *Com. in Joh.*, I, 42; *P. G.*, XIV, 97; *Pr.*, p. 47, l. 25 ss. : εἰ γὰρ μετέχοντες αὐτοῦ ἀνιστάμεθα καὶ φωτιζόμεθα, τάχα δὲ καὶ ποιμαινόμεθα

Aussi doit-on interroger son cœur en même temps qu'on écoute le message de l'Eglise. Le Christ est recherché par ceux qui ont décidé de le trouver. Il ne s'impose pas. « Il sait quel est celui dont il se sépare, quel est celui auprès de qui il reste, sans se laisser découvrir encore¹ », afin de se faire connaître au moment de la Providence, à un cœur qui le cherche. « Tant qu'un homme sauve en lui les germes de la vérité, le Verbe n'est pas encore parti² », et l'on peut garder quelque espérance.

Si l'on considère l'histoire du monde, on y aperçoit de même la présence cachée du Verbe. Il a parlé de siècle en siècle aux hommes choisis par lui, aux prophètes, qui furent aussi heureux que les apôtres. Peut-être la venue spirituelle du Christ s'était-elle faite en eux dans le secret. Même s'ils ignoraient la filiation du Verbe, ils recevaient déjà — et c'est tout le messianisme — « celui qui devait communiquer son esprit d'adoption aux hommes qui croiraient en Dieu par lui³ ». L'attente était entretenue par une révélation implicite.

L'ample doctrine d'Origène semble parfois confondre la participation naturelle de la raison divine et l'imitation chrétienne de Jésus, deux ordres que d'autres dès ce temps avaient distingués clairement. L'Évangile y paraît l'achèvement de la philosophie, ou, pour mieux dire, la raison ressemble à une illumination peu consciente, à un obscur pressentiment du christianisme.

ἢ βασιλευόμεθα, δῆλον ὅτι καὶ ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα, τὰ ἐν ἡμῖν ἄλογα καὶ τὴν νεκρότητα ἀφανίζοντος αὐτοῦ καθ' ὃ λόγος ἐστὶ καὶ ἀνάστασις.

1. *Com. in Joh.*, XIX, 12; *P. G.*, XIV, 548; *Pr.*, p. 312, l. 3 s. : οἷδεν δὲ ἀπὸ τίνος ὑπάγει, καὶ τίνι παραμένει, μηδέπω εὗρισκόμενος, ἔν' ἐν καιρῷ εὗρεθῇ ζητηθεῖς.

2. *Ibid.* ; *Pr.*, l. 13 ss. : ὅσον γε σώζομεν τὰ ἐνσπικρέντα ἡμῶν τῇ ψυχῇ τῆς ἀληθείας σπέρματα, καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῆς, οὐδέπω ἀπελήλυθεν ἀφ' ἡμῶν ὁ Λόγος. Ces germes de vérité existent dans toute conscience droite.

3. *Com. in Joh.*, XIX, 5; *P. G.*, XIV, 533; *Pr.*, p. 303, l. 29 ss. : περιμένοντες τὸν τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας ἐχέοντα.

Mais, quand on avait soin d'en marquer les limites, un tel humanisme possédait une force incomparable, à la fois par son audace et par son respect des consciences. Il ne dut pas être sans rapport avec la rapide propagation de la religion nouvelle, dans la première moitié du III^e siècle. Sans rabaisser la mission du Sauveur, l'école d'Alexandrie découvrait en tout homme le sens des choses divines et l'image latente de Dieu.

V. — L'AGNEAU DE DIEU.

C'est en considérant la médiation et les abaissements du Verbe qu'Origène s'habitua aussi à méditer le mystère de la rédemption. Beaucoup d'obstacles l'avaient retardé sur ce chemin : les répugnances qu'inspirait au philosophe la passion peu « héroïque » et humiliante du Sauveur, son intellectualisme qui le portait vers la révélation du Christ éternel, plutôt que vers le Dieu sensible au cœur, et surtout sa préoccupation de la voie illuminative, dont l'étude exclusive reléguait la purification au stade élémentaire de la vie chrétienne. Il avait commenté pour la première fois le mystère de charité en lisant dans le psautier la plainte de la victime sainte ; il en avait été effrayé, au point d'exempter Jésus de toute émotion physique, selon la tradition de l'École, qui accordait au Verbe incarné certains privilèges de l'apathie. L'agonie du jardin des oliviers, ainsi contenue dans d'étroites limites, hors de l'esprit et du corps, se réduisait à un ébranlement passager de l'imagination¹.

Mais, en énumérant les titres du Sauveur, on arrivait maintenant aux plus humbles. Il avait été serviteur, propitiation, rédemption. En parvenant aux confins de deux mondes, celui de la sensibilité et celui de l'esprit, celui

1. *Com. in Psalm.*, III, 7; *P. G.*, XII, 1129 : ὁ Σωτὴρ... ὁρῶν τὸ ἀτάραχον αὐτοῦ (κατὰ σάρκα δὲ ταῦτά φημι) λέγοι ἂν ταῦτα.

de la croix visible et celui de la médiation éternelle, Origène s'attachait davantage au sens du sacrifice. La détresse de l'âme et la mort, c'était l'ultime abaissement d'un Dieu fait homme. Paul et Jean se rencontraient là. « Le Christ, disait l'un, s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix ». Et on lisait dans le quatrième Évangile : « Voici l'Agneau de Dieu qui efface le péché du monde¹ ».

Il ne fallait pas rougir de la passion, puisqu'elle avait sa source dans la volonté d'abaissement et dans le désir extrême de servir. « N'ayons pas peur de dire que le Christ donne de sa bonté une preuve plus grande, et plus divine, et vraiment selon l'image du Père, quand il s'est humilié² ». Et le service est peu de chose auprès du sacrifice. Souffrance, silence, agonie, le Verbe fait chair a pris toutes les maladies du cœur humain. En lui leur domaine était sans doute limité, sans péché. Mais ses faiblesses étaient totales en un autre sens, parce que le Sauveur tout entier, jusque dans sa transcendance et dans sa divinité, les voulait. Il se taisait devant Pilate. « Il voulait souffrir pour le monde. S'il avait parlé, il n'aurait pas été crucifié par l'effet de sa faiblesse. Car il n'y a pas de faiblesse dans ce que dit le Fils de Dieu³ ».

On ne saurait avoir une idée trop vaste de ce sacrifice, offert sans cesse au Père pour le monde. Le mot de rédemption doit s'entendre d'une manière digne de Dieu. Les âmes, dit-on, sont rachetées au démon. Origène, qu'on a présenté parfois comme l'auteur de cette doctrine, semble seulement la reproduire, et avec maintes réserves.

1. *Com. in Joh.*, I, 37; *P. G.*, XIV, 85, 88; *Pr.*, p. 41, 42 (*Philipp.*, 2, 8 — *Jn.*, 1, 29). Sur la place du sacrifice dans la série des notions théologiques, cf. *supra*, chap. vi.

2. *Com. in Joh.*, I, 37; *P. G.*, XIV, 85; *Pr.*, p. 41, l. 12 ss. : *τολμητέον γὰρ εἰπεῖν πλείονα, καὶ θειότεραν, καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε...* — *Ibid.*, II, 21; *P. G.*, XIV, 160; *Pr.*, p. 83, l. 6 ss.

3. *Com. in Joh.*, XIX, 2; *P. G.*, XIV, 544; *Pr.*, p. 309, l. 33 ss.

Nul plus que lui n'a conscience que la véritable rédemption doit être autre chose qu'un échange. Au démon Jésus a livré seulement, et pour un temps, son sang et sa vie. Comment l'adversaire aurait-il pris possession de l'Homme-Dieu? Le paiement d'une telle rançon accablerait le créancier. Il n'était même pas capable de garder le prix qui lui fut accordé, et, en acceptant de faire contre le Messie l'épreuve de ses forces, il finit par être joué lui-même. En réalité le démon ne tient pas dans ce mystère la place que certaines formules semblent lui attribuer. Le sacrifice du Christ est avant tout un remède, et s'il libère des puissances mauvaises, c'est pour inspirer au fidèle une assurance plus grande encore contre l'ennemi intime, qui est le péché¹.

Le salut s'opère invisiblement. Jésus a laissé entrer les ténèbres dans son âme pour qu'elles soient chassées des nôtres. Comment auraient-elles pu le saisir? Le Verbe est plus prompt, et elles sont toujours devancées par son initiative. S'il les attend, comme il l'a fait dans l'économie de la passion, elles sont dupes. Dès qu'elles l'attaquent de près, elles doivent cesser d'être².

1. *Com. in Mt.*, XVI, 8; *P. G.*, XIII, 1397-1400. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, 1931, p. 91-93 : « Ni cette théorie, ni les théories postérieures n'impliquent chez le démon un droit proprement dit, qui le rendrait indépendant de Dieu ». Ce jugement est confirmé par la théorie du sacrifice, telle qu'on la voit se former dans le commentaire du Prologue. Cf. *Com. in Joh.*, I, 37; *P. G.*, XIV, 88; *Pr.*, p. 41, l. 30 : ἀτονῆσαι γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τὰς πολεμούσας τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει πεποιήκε δυνάμεις.

2. *Com. in Joh.* II, 21; *P. G.*, XIV, 160; *Pr.* p. 83, l. 28 ss. : τοῦ Χριστοῦ διὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν ἐφ' αὐτὸν τὰς ἡμῶν σκοτίας ἀναδεδεγμένου, ἵνα τῇ δυνάμει αὐτοῦ καταργήσῃ ἡμῶν τὸν θάνατον, καὶ ἐξαφανίσῃ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν σκότος. H. SCHULTZ, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung. Jahrbücher für Protestantische Theologie*, I, 1875, a aperçu le réalisme de cette doctrine. Mais il a négligé le caractère sacerdotal du Christ. Origène n'aurait vu en lui que l'exemple de l'humanité progressivement absorbée dans la divinité, p. 400-415.

Ainsi la rédemption n'est que le premier aspect de l'illumination, une lutte que la vérité engage contre les ténèbres, avant de les évincer. Pour interpréter les diverses explications qu'Origène a données de ce mystère, il ne faut jamais perdre de vue les deux premiers tomes du *Commentaire johannique*. Les principes de sa théologie mystique y sont contenus, comme les principes plus généraux de la doctrine étaient exposés dans le *Traité précédent*. La passion est toujours rattachée à la mission du Verbe. Le Christ souffrant d'Origène apparaît d'abord comme le cavalier de l'Apocalypse, dressé sur un cheval blanc, symbole de la vérité qui répand son éclat, les vêtements teints du sang triomphal¹. Le sacrifice de Jésus prépare les ascensions futures du chrétien, et son ultime abaissement est pour beaucoup d'hommes le commencement de la sainteté.

Une contemplation spirituelle de Jésus crucifié est donc possible. C'est la grande découverte que le *Commentaire de saint Jean* apporta à l'École d'Alexandrie. Dans la Préface, Origène promettait à Ambroise de laisser le fait sensible de la passion à la foule des simples chrétiens, et de dépasser cette religion du vulgaire pour se hâter d'atteindre l'Évangile spirituel². Quelques pages plus loin, quand il se rappelle le sang divin répandu sur la terre, c'est la théorie au contraire qui doit céder. « Même quand nous arrivons à la contemplation la plus élevée du Verbe, peut-être n'oublierons-nous pas tout à fait la passion, la réalité corporelle qui nous a introduits par lui dans le mystère³ ». Plus tard il devait proposer

1. *Com. in Joh.*, II, 4; *P. G.*, XIV, 117-121; *Pr.*, p. 62, l. 20 ss. : περιέβληται γὰρ ἱμάτιον ῥεραμμένον αἵματι, ἐπεὶ περ ἵχνη περίκειται ὁ γενόμενος Λόγος σὰρξ, καὶ διὰ τὸ γεγονέναι σὰρξ ἀποθανών, ὥς προχυθῆναι αὐτοῦ καὶ αἷμα ἐπὶ τὴν γῆν, νύξαντος στρατιώτου τὴν πλευρὰν αὐτοῦ (*Apoc.*, 19, 13).

2. *Com. in Joh.*, I, 9; *P. G.*, XIV, 37; *Pr.*, p. 12, 13.

3. *Com. in Joh.*, II, 4; *P. G.*, XIV, 121; *Pr.*, p. 62, l. 24 ss. :

aux meilleurs la méditation de la croix comme le moyen de parvenir aux plus hauts degrés de la vie spirituelle, Car ce ne pouvait pas être une connaissance imparfaite du Christ, ce mystère de la passion, si dur à entendre que les Apôtres eurent besoin d'une initiation, avant de le saisir, et avant d'y trouver le salut¹.

Le retour d'Origène à la foi commune, éclairée désormais par l'effort un peu téméraire, mais fécond, de son intelligence, se décide dans ses commentaires évangéliques.

τάχα γὰρ καὶ ὅπως ποτὲ ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑψηλοτάτῃ καὶ ἁνωτάτῃ θεωρίᾳ γενώμεθα, καὶ τῆς ἀληθείας οὐ πάντῃ ἐπιλησόμεθα, τῆς ἐν σώματι ἡμῶν γενομένης δι' αὐτοῦ εἰσαγωγῆς.

1. *Com. in Mt.*, XII, 19, 20; *P. G.*, XIII, 1028. — Souvent la méditation de la croix n'éveille que l'idée de la mortification physique.

CHAPITRE XI

LE CONFLIT.

Si tu t'éloignes de l'Égypte, si tu abandonnes les ténèbres de l'ignorance pour méditer la loi de Dieu, tu verras les contradicteurs accourir comme des vagues et te barrer la route.

(Homélie V sur l'Exode.)

SOMMAIRE.

- I. — La mission d'Orient : les Églises marcionites en Syrie. — Ordination d'Origène. — Discussion en Palestine. — Voyage d'Athènes.
- II. — Retour à Alexandrie et polémiques — l'inquiétude des simples, leur hostilité envers les œuvres déjà publiées — la *Lettre-préface du V^e tome*. — Origène refuse de changer de méthode, il défend les résultats de son exégèse et l'unité de sa doctrine.
- III. — Inspiration et autorité, rôle éminent des docteurs. — Ils forment une sorte de sacerdoce, ils représentent la tradition. — Notion de l'Église, importance de la foi et de la hiérarchie. — Confusion partielle de l'Église céleste et de l'Église terrestre. — Symbolisme des institutions.
- IV. — La sortie d'Égypte. — La condamnation. — Autorité de l'évêque d'Alexandrie, le témoignage d'Origène.
- V. La fuite à Césarée. Examen de conscience d'un spirituel.

I. — LA MISSION D'ORIENT.

Vers l'année 230, à l'époque où il composait le *Commentaire de saint Jean*, Origène fut appelé de nouveau hors d'Égypte pour des affaires ecclésiastiques pressantes. Si l'on réclamait sa présence, c'était sans doute pour lutter contre l'hérésie¹. En particulier le marcionisme

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, xxiii, 4 Schw., p. 570, l. 12 ss. L'Église d'Athènes ne souffrait pas de désordres intérieurs, elle était douce et stable, *Contra Celsum* III, 30; K (1) p. 227, l. 13 : Ἐκκλησία μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ, φέρ' εἰπεῖν, ἡ Ἀθήνησι πραεὶά τις καὶ εὐσταθής, ὥστε Θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένη.

restait redoutable. Ses Églises pullulaient en Syrie, « comme la race des serpents ». Elles formaient la majorité dans quelques villes. Les vrais chrétiens étaient diffamés, les ministres du culte maltraités. Tel apologiste trop zélé, qui croyait convertir l'hérétique en conférence contradictoire, se laissait prendre¹. Après avoir adopté l'astrologie, la secte, comme on l'a dit précédemment, avait fait sienne aussi la dialectique d'Aristote, pour l'appliquer à la critique de la Bible. Et il était difficile de réfuter les marcionites en citant des textes. Car ils avaient l'art, sans détruire complètement l'autorité des Écritures, de les morceler, en y distinguant plusieurs sources d'inspiration. Moïse, les prophètes, le Christ, autant de mondes spirituels fermés les uns aux autres, si l'on en croit Apelle, le rénovateur de la doctrine. L'ancienne Loi n'avait pas été précédée de témoins prophétiques. A plus forte raison Jésus pouvait-il fonder une religion neuve, lui qui disposait d'une parole irrésistible, capable d'opérer des prodiges. On avait le droit de passer au crible l'Ancien Testament.

Depuis quelque temps Origène prenait une connaissance plus complète de cette école. Il en avait d'abord combattu presque uniquement le fatalisme. Puis il avait réfuté son exégèse en plusieurs chapitres du *Traité des Principes*, et au second tome du *Commentaire de saint Jean*. Il possédait toutes les armes pour la vaincre : la logique la plus souple, une vue d'ensemble de la Bible, comprise selon l'esprit dans sa continuité profonde, et une philosophie de la Providence qu'il avait étendue à tous les degrés de l'univers. On se tourna vers le maître du Didascalée. Il partit donc, muni d'une lettre de recommandation de son évêque Démétrius.

1. Cf. HARNACK, *Texte u. Unters.*, 42, 4, p. 61, note 5. C'est en Syrie du Nord que la secte persista le plus longtemps. Elle finit par se fondre dans le manichéisme. Cf. HARNACK, *Marcion, Texte und Unters.*, 45, 2, 1925, p. 156 ss.

Il allait, au cours de son voyage, fortifier la défense de la foi contre les diverses hérésies, et surtout contre une secte qui prétendait former des Églises, en opposant ses assemblées à celles des vrais chrétiens. Or il n'était pas prêtre. On donna à son intervention l'autorité nécessaire, en lui conférant à Césarée le sacerdoce auquel il aspirait vraisemblablement depuis quelque temps¹. Il devint ainsi le représentant authentique de l'Évangile, titre que le prudent Démétrius ne paraissait pas disposé à lui accorder.

Avant de quitter la Palestine, il eut une discussion avec un marcionite. Puis il se rendit en Grèce, en s'arrêtant peut-être à Éphèse. Des frères de Palestine lui apportèrent à Athènes un compte-rendu falsifié de sa controverse, que les hérétique avaient publié. Sa doctrine y était « amendée ». Les disciples de Marcion lui faisaient subir le sort que leur maître avait jadis infligé à l'Évangile et aux Épîtres de saint Paul²!

Mais les difficultés de sa mission ne lui firent pas oublier sa grande entreprise, ni la promesse faite à Ambroise. Il continua à composer le *Commentaire de saint Jean*, sans doute les tomes III et IV³. Dans ce dernier, il expliquait aux Grecs qu'ils ne devaient pas

1. SAINT JÉRÔME, *Descript. eccles.*, LIV; *P. G.*, XXIII (II), 663. — EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, VIII, 4; SCHW., p. 536, l. 7 ss.; *Ibid.*, XXIII, 4; SCHW., p. 570, l. 10 ss. : ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στείλαμενος τὴν διὰ Παλαιστίνης, πρεσβείου χειροθεσίαν ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τῶν τῇδε ἐπισκόπων ἀναλαμβάνει.

2. ORIGÈNE, *Epist. ad amic.* RUFIN, *De adult. libr. Orig.*; *P. G.*, XVII, 625 BC : pro quibus indignantes fratres qui in Palaestina sunt, miserunt ad me Athenas hominem qui acciperet a me ipsum authenticum exemplar... Videte quali purgatione disputationem nostram purgavit. Tali nempe, quali purgatione Marcion Evangelia purgavit vel Apostolum, vel quali successor ejus post ipsum Apelles.

3. *Com. in Joh.*, V, *Praef.* 1; *P. G.*, XIV, 185; PR. p. 400, l. 2 ss. : ἀπόντας τὰ πολλὰ σοι σχολάζειν.

se scandaliser des solécismes de l'écriture. Les Apôtres ont su convertir les savants par un discours dénué d'artifice, sans recourir au style périodique, ni à l'enchaînement affecté des pensées. — Peut-être avait-il observé le sourire des étudiants athéniens aux conférences publiques, si habilement composées qu'on finit pas n'en rien croire, de peur d'être dupe. Il a suffi aux Apôtres d'une langue saine, sans ambiguïté, sans impropriété¹. Dans les universités célèbres, c'est le seul art qu'Origène cultiverait volontiers. Au milieu des Grecs il restait l'ami de la simplicité. Parmi les siens on lui reprochait d'en manquer. Ce fut sa voie d'avancer entre les deux partis, non sans peine ni sans bataille.

II. — L'OPPOSITION A ALEXANDRIE.

De retour à Alexandrie, il rencontra l'hostilité déclarée d'une partie de l'opinion, et non la moins importante. Il restait des survivants de la génération où l'on blâmait un chrétien d'écrire des traités, comme ceux des Grecs. Trente ans plus tôt, Clément avait dû apaiser leur défiance. L'événement semblait leur donner raison. Origène avait expliqué à peine dix versets du quatrième Évangile en cinq livres de commentaires, pleins d'une métaphysique nouvelle, dont on pouvait à bon droit s'inquiéter sur plus d'un point. La hiérarchie des attributs divins, la procession du Fils, issu d'un mouvement de la réflexion éternelle, présentaient quelque ressemblance avec la doctrine des valentiniens. En d'autres passages, le Verbe était appelé un être engendré. Origène voulait-il dire, comme Artémon, qu'un

1. *Ibid.*, IV; P. G., XIV, 184, 185; PR. p. 98, l. 1 s : ὁ διαιρῶν παρ' ἑαυτῷ φωνήν, καὶ σημαίνόμενα καὶ πράγματα, καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαίνόμενα, οὐ προσκόψει τῷ τῶν φωνῶν σολοικισμῷ. Cf. CLÉMENT, *Stromates*, I, 8; ST., p. 26 — II, I, 1; ST., p. 114, l. 7 ss. Sur la portée relative de ces déclarations, cf. *supra*, chap. II, p. 28.

2. *Stromates*, II, 1; ST., p. 114, l. 11.

esprit créé était devenu Fils de Dieu? Le *Commentaire de saint Jean* sentait l'hérésie. De là on remontait aux autres écrits. Le *Traité des Principes* semblait bien enseigner que le diable serait sauvé. Survenait le compte rendu de la discussion contre le docteur marcionite, où les formules, les raccourcis, toutes choses qu'Origène évitait dans ses œuvres, ne devaient point manquer. Cependant on ne faisait pas encore le catalogue de ses erreurs. L'opinion, peu experte à suivre cette pensée savante et subtile, cédait à une impression confuse. C'était une doctrine suspecte. Et les simples — en qui tout n'était sans doute pas simplicité — allaient citant des sentences bibliques. « Mon fils, dit l'Ecclésiaste, garde-toi d'écrire beaucoup de livres ». On ajoutait, sans préciser le blâme : « Où il y a beaucoup de paroles, péché ne manque point¹ ».

Origène était encouragé, il est vrai, par des amis puissants, et par les nombreux disciples qu'il comptait dans le clergé, jusque dans le jeune épiscopat. Les critiques adressées à son enseignement mettaient en cause, croyait-il, tout le parti de la culture. Il y allait de l'avenir de cette religion éclairée à laquelle les meilleurs des chrétiens avaient droit, et dont l'Église avait besoin pour être défendue. Il répondit dans une lettre-préface adressée à Ambroise, en tête du V^e tome sur le Quatrième Évangile. Cette fois, il renonça aux subtilités, et même aux nuances. Il accepta la bataille, avec la décision un peu dure qu'il mettait à sauvegarder les ambitions de la pensée chrétienne.

Cette défense mérite d'être citée. On y trouve beaucoup de talent, quelque désinvolture, l'ironie savante et

1. Cf. *Com. in Joh.*, V, *Praef.* 4; *P. G.*, XIV, 185 Pr., p. 102 (Cf. *Eccles.*, 12, 12, *Prov.* 10, 19). Origène se excuse d'être gnostique: *Com. in Joh.*, V, *Praef.* 8; *P. G.*, XIV, 196; Pr., p. 104, l. 32 ss. — au sujet du salut du diable, cf. RUFIN, *P. G.*, XVII, 624. Ce sont les deux principaux griefs des Alexandrins. Cf. *supra*, p. 328.

un peu lente des Alexandrins, la conscience très sincère que le savant a de ses limites, en un mot de réelles grandeurs, mais qui sont plutôt de l'esprit que de la sainteté. Le langage est d'un doctrinaire, qui jusque-là n'a vécu que de ses idées. Il découvre maintenant la seule véritable épreuve de la pensée, la contradiction des proches. L'école a tout représenté à ses yeux : elle a été l'Église, et le progrès, et la vertu. Mais il y a beaucoup de gens pour qui elle n'est pas l'Église, ni la perfection. Le maître des sciences religieuses ne se demande pas encore si le repas frugal et sans apprêt des simples, avec la tranquillité de la conscience, ne vaut pas mieux que celui de beaucoup de savants « qui certes comprennent la théologie, mais ne connaissent pas la force intime d'où viennent l'harmonie et la paix de toute la communauté¹ ». Il resta en ces circonstances le prisonnier des enthousiasmes qu'il avait suscités, docile à la servitude d'être chef d'école. Ses amis ne le portaient guère à la conciliation. En acceptant le conflit, il le déchaîna.

« Il ne te suffit pas, écrivit-il à Ambroise, de t'être chargé, pour me rendre service, du travail qu'exécutent déjà les contremaîtres de Dieu; tu demandes aussi qu'en mon absence je travaille surtout pour toi, et en vertu de la fonction que tu m'as confiée. Je pourrais, quant à moi, pour éviter la peine, et aussi le danger auquel Dieu permet que soient exposés ceux qui publient des ouvrages sur la science divine, m'excuser, et me dispenser par l'autorité de l'Écriture de composer beaucoup de livres. Car Salomon a dit dans l'Ecclésiaste : mon fils, garde-toi d'écrire beaucoup...

J'aurais pu, en me contentant de ce qui me tombe sous la main, t'envoyer pour ma défense cette maxime. Puis j'aurais épuisé le thème mon discours en alléguant que

1. *De Orat.*, XXVII, 6; K. (2), p. 366, l. 16-23.

les Saints eux-mêmes ne se sont pas souciés d'écrire beaucoup. J'aurais cessé de dicter, malgré nos conventions qui m'y obligent, la suite du commentaire que je devais t'expédier. Peut-être, confondu par ces paroles, m'aurais-tu tenu quitte pour la suite. Mais c'est un devoir de rechercher la pensée de l'Écriture en toute conscience, et de ne pas en tirer à la hâte un sens de complaisance, par une simple citation. Aussi vais-je tout au contraire te présenter sans tarder le plaidoyer qui me semble bon. Tu pourras t'en servir contre moi-même, si jamais je manque à mes conventions¹ ».

Puisqu'il a pris ses adversaires en flagrant délit d'exégèse littérale, à son tour il invoque l'Écriture, non pas

1. *Com. in Joh.*, V, *Praef.*, 1; *P. G.*, XIV, 185; *Pr.*, p. 101, l. 1 ss. La première phrase est un peu embarrassée. Notre traduction concorde avec celle d'*Ambrosius Ferrarius*, qui suit lui-même le scoliaste, auteur des notes marginales anciennes et très utiles du *codex Bodleianus Misc.* 58, s. xvii (cf. E. PREUSCHEN (4), pp. xxxii et xxxiii, et BROOKE, *The commentary of Origen on St. John Gospel, Texts and Studies*, 1891, I, n° 4, p. 4).

Le mot ἐργοδιωκτῶν (p. 100, l. 2) désignerait Ambroise, d'après saint JÉRÔME, *De script. ecc.*, LXI; *P. L.*, XXIII, 673. Le pluriel est difficile à justifier. PREUSCHEN suppose qu'Ambroise est comparé aux contremaîtres égyptiens chargés de répartir la besogne et les matériaux entre les Hébreux, *Exod.* 56, 10 et 13. Avouons que la comparaison n'eût pas été heureuse. Le sens le plus naturel est d'entendre par ce mot les secrétaires chargés de mettre au net la sténographie, de vérifier les citations de l'Écriture, et de surveiller la calligraphie. Ce sont eux qu'Origène appelle plus loin les « dignes employés » d'Ambroise.

Le mot ἀπόντας (*ibid.*) ne peut se rapporter à Ambroise, désigné par σοί. Cependant HUER a interprété ainsi le texte, *P. G.*, XIV, 186, note 35, et PREUSCHEN semble l'admettre à son tour, p. lxxvii et p. lxxix. Ni la grammaire ni les faits n'autorisent cette traduction. — τῷ καθήκοντι (p. 101, l. 3) désigne la fonction d'un employé, cf. F. PREISIGKE, *Wörterbuch der Griechischen Papyruskunden*, I, p. 716. Fort justement PREUSCHEN interprète ce mot comme s'il concernait le « contrat » passé entre Ambroise et Origène : « en vertu de la convention qui me lie à toi ».

à leur manière, par les premières citations venues, mais dans son sens profond. On prétend qu'elle condamne les longs discours. Salomon n'a donc pas évité le péché, quand il a composé trois mille paraboles? Et saint Paul, qui parlait jusqu'à minuit? Mais on ne doit pas entendre comme le font des gens à l'esprit court les maximes qui mettent en garde contre la « multiplicité du langage ».

« La Parole de Dieu tout entière, le Verbe qui était au commencement auprès de Dieu, n'est jamais verbiage. Car il n'y faut pas chercher des paroles, mais un discours unique, composé de plusieurs objets, dont chacun est une partie de l'ensemble. Les discours qui, en dehors de lui, promettent une exposition et une explication de la foi, quel qu'en soit le sens, on peut dire avec une pointe de paradoxe, malgré leur prétention de dire la Vérité, qu'aucun d'eux n'est la Parole, mais chacun une parole... Ainsi celui qui expose la doctrine de Vérité, même s'il épuise le sujet et ne veut rien omettre, ne tient jamais qu'un seul et même discours ». C'est l'erreur qui est multiple. Les Saints n'ont pas été des bavards. Jésus parle de toutes les Ecritures comme d'un seul Livre, qui toujours témoigne de lui¹.

L'enseignement du Didascalée n'a prétendu que refléter cette unité première. Origène, en résumant son œuvre passée, y voit une imitation du Verbe, un commentaire continuuel de sa Vérité, perçue dans le Pentateuque, dans les Psaumes et dans les Prophètes, à travers la vérité des événements et des paroles qui la signifient. Il a éprouvé comme il est doux de saisir sous ses formes diverses la Sagesse qui sait « prolonger son discours, pour qu'on y fasse attention ». S'il y a réussi, son œuvre ne manque pas d'unité. Qu'on la juge donc selon cette mesure. « Si l'on peut se convaincre de ce qu'il faut entendre par un seul

1. *Ibid.*, 6; *P. G.*, XIV, 192; *Pr.*, p. 103, l. 9 ss.

livre, et par plusieurs, on comprendra que je ne me soucie pas de l'abondance de mes écrits, mais du sens qu'ont les pensées que j'y mets. Ce qui m'occupe, c'est de ne jamais transgresser le précepte de l'Écriture, en professant formellement comme la vérité ce qui s'en écarte, fût-ce en un seul de mes écrits. C'est alors que j'aurais été l'auteur de discours multiples¹ ».

En même temps que cette préface, parut le V^e tome promis à Ambroise. Il avait été écrit, raconte Origène, « au milieu de la tempête d'Alexandrie ». Un fragment en a subsisté. C'est un éclaircissement de la doctrine sur un des points les plus menacés. Bien que le nom d'être engendré convienne au médiateur, il faut se rappeler la distance qui le sépare des créatures. Il est le Fils unique par nature, non par adoption, comme le sont ceux à qui il donne le nom d'enfants de Dieu². Origène n'avait pas de peine à se disculper de l'hérésie des adoptionnistes, récemment condamnée. Mais le conflit ne s'attardait pas aux points de doctrine qui lui avaient sans doute donné naissance. Il était porté désormais sur un terrain plus vaste.

III. — INSPIRATION ET AUTORITÉ.

Au regard de l'autorité religieuse, le Didascalée n'était qu'une école catéchétique. L'évêque d'Alexandrie

1. *Ibid.* 8; *P. G.*, XIV, 193, 196; *Pr.* (4), p. 104 et 105 : ἐκθῶμαι veut dire professer, et s'oppose à la manière énigmatique, cf. *Com. in Mt.*, XVII, 17; *P. G.*, XIII, 170. — Les notes καὶ ἐν ἐνὶ τῶν γραφομένων montrent qu'Origène ne renie pas le *Traité des Principes*, le plus hardi de ses ouvrages. C'est donc à lui que remonte la distinction souvent observée par ses apologistes entre les conjectures et les affirmations. Cf. PAMPHILE, *Praefatio ad confesores*, *P. G.*, XVII, 541 ss. et, G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte*, p. 22, et F. PRAT, *Origène*, p. LXIII, note 3.

2. *Com. in Joh.*, V; *P. G.*, XIV, 196 : unigenitus enim natura Filius, et semper et inseparabiliter Filius est.

contrôlait l'enseignement. En cas de vacance, il pourvoyait au remplacement du catéchiste. En réalité, c'était une véritable université chrétienne. Clément et Origène avaient entrepris d'y former des spirituels et des théologiens. Cette fonction elle-même était dépassée depuis une dizaine d'années. Le renom du maître s'étendait au delà de l'Égypte, dans les Églises de Rome, de Césarée, de Jérusalem, d'Antioche, d'Athènes¹. Il était devenu le secours décisif contre l'hérésie, le controversiste le plus savant et le plus habile, l'initiateur des esprits éclairés qui s'intéressaient dans certains milieux du paganisme à la Bible et à la religion de Jésus. Cette mission, il la remplissait avec une grande fidélité à l'Église, mais aussi avec des idées personnelles et hardies. Pour la première fois, la théologie s'affirmait comme une institution distincte. L'École, née sous la dépendance de la hiérarchie sans se confondre avec elle, se demandait quelle était sa place dans la vie spirituelle de la communauté.

Elle était loin de s'attribuer la dernière. La science et l'enseignement ecclésiastiques exigent des vertus peu ordinaires, tout comme l'épiscopat, la prêtrise ou le diaconat². Origène commentait l'Évangile. Il formait ceux qui seraient plus tard les chefs de l'Église. A défaut de l'ordination, à laquelle il aspirait, le maître du Didascalée exerçait, lui aussi, des fonctions sacrées, dont il voyait l'image dans le sacerdoce d'Aaron. Rap-

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, VIII, 4 et 5; SCHW., p. 536, l. 7 ss., l. 14 ss.; « sa gloire était grande, son nom connu partout, de tous les hommes, sa réputation de vertu et de science déjà considérable ». On peut faire la part de style oratoire, tout à fait soutenu en cet endroit.

2. *Com. in Mt. ser.* 24; *P. G.*, XIII, 1629; KLOST.-BENZ (11), p. 40, l. 19 ss. Il faut remarquer l'énumération : *episcopatus, vel presbyteratus, vel diaconatus, vel ecclesiasticae scientiae et doctrinae*.

pelons-nous que l'Apôtre représente le peuple chrétien par les douze tribus qu'il dénombre autour de l'Agneau. Il met à part ceux qui sont vierges, comme prémices du peuple chrétien. C'est l'élite intellectuelle, le petit groupe des vrais disciples, qui gardent, par l'étude de la Bible, par la contemplation et les veilles persévérantes, cette chasteté du corps et de l'esprit où l'on reconnaît les parfaits¹. On peut les appeler lévites et prêtres d'Israël. Car ils exercent un sacerdoce intérieur.

Grâce à cette ingénieuse interprétation, la vie de science, quand elle s'unit à l'ascèse, devient le sommet du christianisme. « Parmi nous, qui nous appliquons à connaître la doctrine du Christ, la plupart passent presque tout leur temps aux occupations de la vie, et consacrent à Dieu un petit nombre d'actions. Ce serait la foule venue des tribus. Elle n'a presque rien de commun avec le sacerdoce. Elle entretient avec parcimonie le culte de Dieu. Mais ceux qui se sont donnés à l'étude de la théologie, et s'attachent légitimement à la vie de religion ont quelque raison, à cause de l'excellence des désirs

1. *Rom. in Lév.*, VI, 5; *P. G.*, XII, 472; BAEHRENS (6), p. 367, l. 9 ss. ; potes enim et tu, ut saepe jam diximus, si studiis et vigiliis tuis hujusmodi tibi praeparaveris indumenta, si te abuluerit et mundum fecit sermo legis (le symbole) et unctio chrismatis (onction du baptême) et gratia in te baptismi incontaminata duraverit, si indutus fueris indumentis duplicibus litterae et spiritus (exégèse), si etiam dupliciter accingaris, ut carne et animo castus sis (ascèse physique et intellectuelle), si humerali operum et sapientiae rationali orneris (action et contemplation), si etiam mitra tibi et lamina aurea, plenitudo scientiae Dei caput coronet (mystique), scito te, etiamsi apud homines lateas et ignoreris (dans le silence de l'école), apud Deum tamen agere pontificatum intra animae tuae templum (la vie contemplative, degré le plus élevé du christianisme).

Cette vie est proposée aux prêtres qui assistent à l'homélie. *Ibid.*, 6; 473 : unde arbitror aliud esse in sacerdotibus officio fungi, aliud instructum esse in omnibus et ornatum... velut in speculo inspicere se debet unusquisque sacerdotum.

qui les y portent, de recevoir le nom de lévites et de prêtres. Peut-être même les plus éminents, et ceux qui se tiennent pour ainsi dire au premier rang de leur race, sont-ils des grands-prêtres selon l'ordre d'Aaron¹ ». La vie de contemplation n'est plus seulement le but caché où tendent les meilleurs, chacun à sa manière. Elle devient une vraie fonction, et qui doit obtenir la préséance.

De tels passages n'étaient pas faits pour plaire à l'évêque d'Alexandrie. S'il avait le malheur de n'être pas du groupe des savants, il restait peu de chose de son autorité. Faut-il former le peuple chrétien? Le théologien enseignera les vérités consolantes, et il saura aussi dénoncer les vices². Faut-il cultiver la tradition? C'est l'école qui fera progresser l'exégèse et la spiritualité. Car la science religieuse se développe à peu près selon le même rythme que les autres sciences. Elle a ses inventeurs, ceux qui ont découvert les principes de la parole divine. Ce sont les prophètes et les apôtres. De nouveaux chercheurs étudient la tradition qui s'est ainsi formée. Vient enfin l'âge des systèmes. Grâce au concours de la philosophie, les maîtres qui ont reçu de Dieu un discernement supérieur amènent à l'unité la vraie doctrine³. Successeurs des Apôtres, ils enseignent

1. *Com. in Joh.*, I, 3; *P. G.*, XIV, 25; *Pr.*, p. 5, l. 22 ss. : τάχα δὲ οἱ πάντων διαφέροντες καὶ οἰοῦναι τὰ πρῶτα τῆς καθ' ἑαυτοὺς γενεᾶς ἔχοντες ἀρχιερεῖς ἔσονται κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών.

2. *Hom. in Exod.*, XIII, 4; *P. G.*, XII, 392; *BH.* (6), p. 276, l. 7 ss. : si doctor es, exstruis tabernaculum, aedificans Ecclesiam, Dei. — Sur l'éminente dignité des docteurs, cf. HARNACK, *Texte*, 42, 4, p. 134, et les observations de P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 377 et 378.

3. *Com. in Joh.*, XIII, 46; *P. G.*, XIV, 481; *Pr.*, p. 272, l. 26 ss. : εἰ δὲ τοῦτο ἐπὶ τεχνῶν ἐστὶν ἀληθὲς καὶ τινων ἐπιστημῶν, πόσω πλέον ἐπὶ τῆς τέχνης τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστήμης τῶν ἐπιστημῶν ἔστι συνιδεῖν; τὰ γὰρ εὐρηθέντα ὑπὸ τῶν προτέρων ἐπεξεργασάμενοι οἱ μετ' αὐτοὺς παραδεδώκασι τοῖς ἐξῆς ἐξεταστικῶς προσιοῦσιν τοῖς εὐρεθεῖσιν ἀφορμὰς τοῦ τὸ ἐν σῶμα τῆς ἀληθείας μετὰ σοφίας συναχθῆναι.

l'Église plutôt qu'ils ne sont enseignés par elle. Ils sont les prophètes de l'Israël nouveau.

Apôtres, presbytres, didascales, tels seraient les trois chapitres que distinguerait Origène, s'il avait à raconter l'histoire de la théologie. Son progressisme, plein d'ardeur et de respect pour la science religieuse, la trahirait pourtant. Réduire la tradition à des recherches et à des systèmes, n'est-ce pas donner une trop pauvre idée de sa perpétuité vivante, de ce vase de prix qui rajeunit sans cesse, en même temps que le dépôt précieux qu'il contient?

En outre après trois siècles de controverses qui ont opposé l'Église visible à l'Église invisible, la hiérarchie à la vie intérieure, la tentation est grande pour certains historiens contemporains d'isoler ces textes et de les entendre en un sens exclusif. Si l'on reconnaît le vrai sacerdoce à la perfection de l'âme, ne faut-il pas conclure que la vie spirituelle *suffit* à faire du chrétien un prêtre? Si les plus fortes impulsions viennent de la science théologique et de la sainteté, n'est-ce pas la preuve qu'elles confèrent au prédicant l'autorité dans l'Église, *sans aucune autre condition*? L'École d'Alexandrie porte alors les couleurs de la Réforme. Origène serait le témoin d'une époque où les évêques commençaient à peine à être regardés comme les gardiens de la tradition apostolique, et n'exerçaient aucun contrôle sur la doctrine chrétienne. Il aurait invité les plus pieux des laïques à prendre soin des fidèles. Il ne les aurait obligés qu'à une obéissance « purement extérieure » envers la hiérarchie, dont ils savaient en conscience qu'elle valait moins qu'eux¹. Si telle fut sa pensée, Luther a été fort ingrat en l'accablant de son mépris².

1. K. MUELLER, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, 3/4, p. 290-292, « der Gehorsam in äusseren Dingen ».

2. *Tischreden*, I : Origenem hab ich schon in bann gethan. Cf. WALTHER VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 2.

En réalité, le maître du Didascalée n'a jamais reconnu aucune religion en dehors des Églises de Dieu, qui ont pour origine la venue et la passion du Sauveur, continuées par les dures épreuves des Apôtres¹. Il faut entrer dans la maison de Dieu pour obtenir la vie éternelle. Les vertus de l'honnête homme n'y mènent point, tant qu'elles ne sont pas inspirées par l'amour. Les derniers commentaires décriront l'unité de ce monde plus restreint que forme dans le monde la société éclairée par le Verbe, au milieu des incroyants — perpétuelle immigrée, habitant l'univers sans en faire partie². Mais avant de sentir les résistances qui marquent les frontières de l'Église, Origène connaît déjà par le dedans ce qui la sépare des sectes diverses qu'il rencontre dans ses études : un message dont il serait impie d'écarter un seul point en méditant la Bible. Car l'interprétation en reçoit sa règle³. Si l'Église dans ses écoles a des prophètes comme Israël, si tel de ces inspirés a des raisons parfois de murmurer « les guides de mon peuple ne m'ont point connu », pourtant le don de prophétie ne peut s'exercer que d'une manière conforme aux institutions religieuses, et sous la direction de l'autorité⁴. La vie contemplative est proposée d'abord au clergé, comme l'achèvement de ses fonctions. Origène lui-même, au comble de la célébrité, a cru que l'ordination lui était nécessaire pour accomplir sa mission.

Des deux aspects que la théologie ancienne aperçoit

1. *Com. in Gen.*, t. III ; *P. G.*, XII, 52 : ἡ τε Χριστοῦ ἐπιδημία... κάματοί τε ἀποστόλων ὑπὲρ τοῦ συστήσαι τὰς τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ Ἐκκλησίας... Sur la notion d'Église chez Origène, on consultera P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 387-391.

2. *Com. in Joh.*, VI, 38 ; *P. G.*, XIV, 301, 304 ; *Pr.*, p. 168, l. 3 ss : παρ᾽ ἐπιδημούσης τῷ κόσμῳ Ἐκκλησίας. — *Com. in Mt.*, XIII, 20 ; *P. G.*, XIII, 1152.

3. Cf. *supra*, chap. ix, p. 325.

4. *Com. in Mt. ser.* 47 ; *P. G.*, XIII, 1669 ; KLOST.-BENZ, p. 97, l. 13 ss. : qui ecclesiastice docent Verbum, prophetae sunt Christi.

le plus souvent dans la vie de l'Église, la foi et les rites du salut, il est vrai qu'il retient de préférence le premier, qui touche de plus près à ses fonctions de catéchiste et de prédicateur. Faire partie de l'Église, c'est penser comme elle, méditer sa théologie. Cependant, même pendant cette période, on trouve chez lui quelques échos des liturgies baptismale et eucharistique¹.

Loin d'opposer la communauté visible des fidèles à l'assemblée des élus, il penche vers l'autre extrême. Il les confondrait volontiers. L'Église qu'il voit et qu'il aime, c'est d'abord l'ensemble des disciples répandus sur la surface de la terre. Il est impossible de la confondre avec le reste du genre humain, bien qu'elle ne cesse d'attirer à elle ceux qui ont besoin de croire, entourée comme d'un rayonnement par la zone toujours mouvante des appelés qui arrivent. Mais cette province de lumière, tout à fait *séparée* ici-bas, on croirait parfois

1. Il faut peut-être reconnaître une allusion à la venue du Saint-Esprit, dans le baptême, ou dans le banquet eucharistique *Com. in Psalm.*, xix, 4; *P. G.*, XII, 1248 : μετὰ τὴν ἁγίου πυρὸς κάθαρσιν καταξιοῦται γνώσεως.

Le souvenir de l'Eucharistie inspire l'interprétation spirituelle du Ps. xv, 5; *P. G.*, XII, 1213. L'idée du calice appelle celle du pain : γίνεται δὲ καὶ ἄρτος ὁ κύριος, παρέχων διδασκαλίαν, καὶ στηρίζων τοῦ ἐσθίουτος τὴν καρδίαν. De même, chez Clément, le pain ou corps du Christ se rapporte à la connaissance de foi ou à la vie active, le vin ou sang à la contemplation. Cf. HORT, *The seventh Book of the Stromateis, Introduction*, et note, p. 383. Plus loin, il faut remarquer le mot *χαριστηριῶς* qui est liturgique. Ce sens symbolique s'ajoute et se mêle à la théologie du sacrement, cf. M. de la TAILLE, *Mysterium Fidei*, p. 231 et p. 445.

La même interprétation du rite se trouve *Ibid.* 2; *P. G.*, XII, 1209 : Dieu accepte les offrandes matérielles, non pour son utilité, mais ὅπως ἡμῖν δῶ τὰ ἐξ οὐρανοῦ ἀγαθὰ. Il en est de même par l'offrande intérieure d'une âme vertueuse. C'est aussi λειτουργεῖν que d'observer la tempérance. Notons le mot προσαγομένων, qui se dit de l'offrande eucharistique. Cf. *Contra Celsum*, VIII, 33; K. (2), p. 248, l. 24 (offrande du pain eucharistique et offrande de la vie chrétienne).

Il est possible que le Ps. xv ait été associé au rite eucharistique.

qu'elle s'ouvre sans aucune limite sur la cité céleste, et qu'elle en possède les secrets et les droits, telle la marche-frontière d'un vaste empire. Alors les traits ordinaires de l'Église terrestre, sa foi obscure, sa milice continuelle, ses imperfections, sont oubliés. Ce n'est plus qu'une émanation assez lointaine, mais à peine dégradée, du royaume des saints¹.

Une communication particulière de la volonté divine semble nécessaire, en plusieurs endroits, pour que les pouvoirs ecclésiastiques aient leur efficacité. Il ne suffirait pas de regarder l'Esprit-Saint comme le milieu normal des chrétiens, l'influence constante, l'autorité toujours présente, la vie commune qui ranime et redresse sans arrêt les défaillances individuelles. Il doit être visible en chacun de ceux qui reçoivent les fonctions sacerdotales. L'évêque, le prêtre sont en quelque sorte des inspirés. C'est la voix divine qui désigne ses ministres². Pour se choisir un successeur, le chef d'une Église ne pourra pas s'en remettre à soi-même. Il dira, comme le personnage du poète :

Dieu m'inspirait, mon fils, et je pensais à vous³.

De son côté, l'élu reçoit la vocation par une révélation intime, ou quelque chose d'exceptionnel qui ressemble à l'appel du martyr. Comme il y a de faux martyrs, dont l'âme, privée de vertu, est ennemie de la religion pour

1. *Com. in Joh.*, VI, 38; *P. G.*, XIV, 301, 304. PR. p. 167, l. 18 ss. Sur les différences de cette ecclésiologie et de la cité augustinienne, cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité*, p. 291. Origène « donnait au temps les caractères de l'éternité ».

2. V. g. *Hom. in Levit.*, VI, 6; *P. G.*, XII, 473; BH. (6), p. 368. l. 7 ss. et les textes cités par HARNACK, *Texte u. Unters.*, 42, 3, p. 73-84, et par K. MUELLER, *Kleine Beiträge*, p. 286 ss. — *Hom. in Num.*, XXII, 4; *P. G.*, XII, 744; BH. (7), p. 208, l. 24 ss. : Moyses non permittit iudicio suo de eligendo principe populi.

3. LAMARTINE, *Jocelyn*.

laquelle ils meurent, on rencontre aussi des chrétiens qui simulent le sacerdoce, parce qu'ils n'en ont pas l'esprit. La hiérarchie doit se fonder sur les dons extraordinaires d'en-haut¹.

Voilà pourquoi Origène est sans indulgence pour le clergé. « Les défauts qu'il y découvre ne lui pèseraient pas tant, s'il n'était profondément convaincu de la valeur que représentent de telles fonctions, surtout l'épiscopat, s'il ne les reconnaissait pas comme des institutions divines, et pouvait concevoir une Église qui en serait privée² ». Telle qu'elle est, il la veut toute spirituelle. Péchés véniels de romantisme qui ne ruine rien, mais fausse un peu la vision d'un auteur, dont l'ambition, au demeurant, n'est point d'être juriste. L'Église qu'il rêve ne ressemblerait d'aucune manière aux religions laïcisées qui sont issues de la Réforme. Il lui voudrait des évêques et des prêtres qui seraient tous des moines, hommes de science et de haute inspiration, menant une vie pauvre en présence de Dieu³. Sa théologie de l'Église est une des premières

1. *Hom. in Num. Ibid.* : vel ex ipsis sacerdotibus quis erit qui se idoneum ad hoc judicet, nisi si cui oranti et petenti a Deo revelatur. — C'est à tort que MUELLER applique ces mots à celui qui doit ordonner son successeur. Ils désignent évidemment l'ordinand, le prêtre qui est appelé à l'épiscopat.

2. A. HARNACK, *Texte und Unters.*, 42, 4, p. 129, 140. L'auteur revise ainsi lui-même les affirmations de son *Histoire des Dogmes*, I⁴, p. 414 : Origène, disait-il alors, est « étranger à toute idée d'une hiérarchie dans l'Église ». — On observerait la même évolution de A. Harnack dans l'histoire des sacrements. Cf. *Mission und Ausbreitung*, p. 247; 252.

3. *Hom. in Levit.*, VII, 1; *P. G.*, XII, 475; BH., p. 371, l. 14 ss. : vult ergo istos, quibus ipse « Dominus portio » est, sobrios esse, jejunos, vigilantes in omni tempore; maxime autem cum ad exorandum Dominum et sacrificandum in conspectu ejus altaribus praesto sunt. *Hom. in Jesu Nave*, XVII, 3; *P. G.*, XII, 913; BH. (7) p. 405, l. 13 s. : ut ergo lux scientiae in sacerdotibus fulgeat, et lucerna eorum sit semper accensa. *Com. in Mt*, ser. 61; *P. G.*, XIII, 1097; KLOST.-BENZ, p. 141, l. 30 : cibo simplici et necessariis vestimentis. Cf. BORNEMANN, *In investiganda monachatus origine*, 1885.

revendications de l'idéal monastique encore diffus. Les aspirations du monachisme tendaient alors à se confondre avec la vie cléricale, avant de former une institution qui sera distincte du sacerdoce, tout en lui servant de modèle en plusieurs points.

Les conséquences vont fort loin. A première vue, on peut compter parmi les mouvements oratoires plusieurs déclarations très vives contre les chefs indignes, qui sont évêques seulement de nom, et portent leur titre aux yeux des hommes sans être tels devant Dieu. De tout temps, les prédicateurs ont rappelé au clergé que le jugement divin établit des rangs qui ne sont pas conformes à l'ordre des dignités. Mais Origène affirme plusieurs fois que la validité des pouvoirs dépend de l'état du prêtre qui les exerce. « S'il est lui-même lié par ses fautes, c'est en vain qu'il délie¹ ». Le droit de remettre les péchés commis envers Dieu est réservé à celui qui « est inspiré par Jésus, comme les Apôtres, et que l'on peut reconnaître à ses fruits comme ayant reçu le Saint-Esprit² ».

Origène ne se demande pas si les fonctions ecclésiastiques n'ont pas une valeur habituelle et indépendante des ministres. Il croit que Jésus est un médiateur tout-puissant, et que son premier appel n'attend point notre mérite. Mais il n'en voit pas clairement la conséquence, l'efficacité que doivent alors posséder en eux-mêmes les moyens de sainteté employés par l'Église³. La volonté divine de sauver les hommes, où les théologiens placent le fondement des sacrements, il ne la laisse se commu-

1. *Com. in Mt.*, XII, 14; *P. G.*, XIII, 1013.

2. *De Oratione*, XXVIII, 8; *P. G.*, XI, 528; K. (2), p. 380, l. 5 ss. Sur l'interprétation de ce texte, cf. E. AMANN, *Pénitence; Dict. de Théol. Cathol.*, col. 767 : le spirituel est sans doute aussi le dépositaire des pouvoirs sacerdotaux.

3. Sur ce fondement du catholicisme, on peut lire les pages vigoureuses de KARL ADAM, *Le Christ notre frère*, trad. RICARD, p. 152-161.

niquer au monde que par l'étroit canal des saints. Rien ne le montre mieux que son idée de rapprocher le sacerdoce d'un charisme tel que la grâce du martyre. Il se représente l'Eglise à travers sa propre histoire. L'ordination qu'il reçut en Palestine vint consacrer son génie, son succès, la noble inspiration de ses œuvres. Il souhaite que son aventure devienne la règle des jours ordinaires.

Dans une telle perspective, les *choses* de la religion, le Baptême, l'Eucharistie, les ordres sacrés demeurent, mais voilés d'ombre, et comme rattachés immédiatement à l'Eglise céleste. La méthode de l'allégorie les entoure de périphrases où il n'est pas toujours aisé de les reconnaître. Elle les sépare de la communauté vulgaire, pour les cacher dans le saint des saints. Le rituel de l'Ancien Testament conduit presque toujours les Alexandrins à décrire le progrès intérieur. Il leur importe avant tout d'aider les spirituels, en invitant la foule à les suivre de loin.

On voudrait croire que ces nuages sont ceux des altitudes. Mais n'est-ce pas quelquefois la brume traînante des symboles qui s'attirent et s'accumulent? Elle sera moins dense quand Origène connaîtra les institutions chrétiennes autrement qu'à travers l'exaltation du martyre, ou l'ivresse des livres, quand il prêchera en présence de la foule. Il la verra dans son humble réalité, l'assemblée chrétienne. Autour d'elle, les diacres restent debout, tandis que les prêtres sont assis à part, dans le sanctuaire¹. La puissance du Sauveur enveloppe l'assistance. Celui qui a le droit de s'associer à cette prière commune y trouve une force sans égale².

1. *Hom. in Jerem.*, XII, 3; *P. G.*, XIII, 381; *Klost.*, p. 89, l. 21 ss. : εἴ τις οὖν καὶ ἐν τοῖς ἱερεῦσι (δείκνυμι δὲ τοὺς πρεσβυτέρους ἡμᾶς) ἢ ἐν τούτοις τοῖς περιστηκόσι τὸν λαὸν λευίτας (λέγω δὲ τοὺς διακόνους), ἀμαρτάνει.

2. *De Oratione*, XXXI, 5; *K.* (2), p. 898, l. 14 ss.

IV. — LA SORTIE D'ÉGYPTE.

L'initiative des deux évêques voisins consacrait précisément les mérites du théologien sans faire intervenir la hiérarchie de l'Église où ses fonctions lui avaient été conférées. Les privilèges des spirituels étaient ainsi opposés à l'autorité religieuse, dans une ville turbulente et livrée aux prédicateurs les plus divers. Bien plus, on pouvait penser que cette ordination venait à point pour confirmer une doctrine qui commençait à inquiéter l'opinion par sa nouveauté. Quand il voulut passer outre aux critiques, Origène ne manqua pas de s'autoriser de son caractère sacerdotal¹. C'est sur ce point que se déclara le conflit, un des épisodes les plus vifs de la crise ouverte par la nécessité de concilier la catéchèse traditionnelle avec le besoin de former un système de doctrine. A Alexandrie, ce ne fut pas sans peine que la science de l'école fut rattachée au magistère de l'épiscopat, et la théologie naissante adaptée à la communauté des fidèles.

Toute l'histoire d'Origène, assurément, est la meilleure illustration de l'autorité qu'exerçaient les évêques d'Orient dans leurs Églises. C'est du siège épiscopal que vient l'appui ou la condamnation. Seule est décisive l'opinion de celui qui apparaît comme le chef des fidèles, le prince ou le pontife au clergé : pouvoir vraiment établi, en face duquel les docteurs et les chefs d'école font figure de nouveaux venus. On ne sait encore quelle place on

1. *Com. in Joh.*, V, *Praef.* 8; *P. G.*, XIV, 196; *Pr.*, p. 105, l. 1 ss. : il exerce « le magistère de l'Église, dont il porte le caractère authentique, τὸν δυνάμενον πρεσβεῦειν ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου ἀπαρχαράκτως. Le mot πρεσβεῦειν, répété l. 16, se dit de quiconque est le représentant autorisé d'une doctrine. Cf. *Com. in Mt.*, XVII, 23; *P. G.*, XIII, 1544. — ἀπαρχαράκτως, non sans authenticité, non sans caractère. Cf. F. PREISIGKE, *Wörterbuch*, p. 261, et CASPARI, *op. cit.*, p. 368.

doit leur donner, celle des serviteurs ou celle des rois.

On a cherché pourtant dans les événements de 230 un indice de la lutte que Démétrius et ses successeurs auraient entreprise pour imposer à l'Église d'Alexandrie l'épiscopat monarchique¹. Selon divers témoignages, dont le plus ancien est celui de saint Jérôme, l'évêque de cette ville aurait été à l'origine l'un des membres le collège presbytéral : choisi et délégué par les prêtres, « comme l'armée nomme un empereur² ». La coutume primitive n'aurait pris fin que sous les successeurs de Démétrius. A partir de cette époque, le « patriarche » aurait été élu et consacré par les évêques voisins, selon la règle habituelle de la chrétienté, sans qu'il fût obligatoire de le prendre dans le clergé alexandrin. Quelle que soit la valeur de la tradition qui rapporte, non sans plusieurs discordances de détails, cet usage exceptionnel, on ne saurait la confirmer en cherchant dans la vie et dans l'œuvre d'Origène un témoignage contemporain. A moins qu'il ne traite du sacerdoce en général, dans ses rapports avec l'autel et le culte, il en marque clairement les deux degrés, la prêtrise et le pontificat³. En ce

1. K. MUELLER, *Kleine Beiträge*, p. 293 : « les événements de cette première partie de sa vie témoignent que l'épiscopat alexandrin était encore peu assuré, et tout au début de son développement. C'est à peine s'il était supérieur au presbytérat ».

2. Ep. 146; *P. L.*, XXII, 1194 : Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysum episcopos, presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum nominabant quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent. On accorde peu d'autorité au témoignage antérieur des *Apophthegmata Patrum*, *P. G.*, LXV, 341, qui concerne Athanase. Car il est contredit par les faits.

3. Cf. la critique de Dom CABROL, *Dict. d'archéol. et de liturgie*, art. *Alexandrie*, col. 1203-1208. A la suite de GORE, *Journal of Theological Studies*, III, p. 278 ss., il invoque le témoignage d'Origène : v. g. *Hom. in Luc*, XX et *Com. in Mt.*, XV, 26.

point il ne distingue jamais des institutions de son pays la hiérarchie fortement organisée qu'il peut observer en Syrie. Au milieu d'allusions hostiles à l'Égypte, il ne dit mot d'une innovation bien propre à diminuer l'autorité d'un siège épiscopal qui avait jeté la suspicion sur sa doctrine et provoqué ses malheurs¹.

La procédure qui a précédé son exil s'accorde au contraire assez difficilement avec l'un des faits invoqués pour prouver cette évolution de l'épiscopat. Il n'y aurait pas eu en Égypte d'autre évêque que celui d'Alexandrie jusqu'à l'époque de Démétrius, ce qui expliquerait que les prêtres aient été obligés d'assurer eux-mêmes la nomination. Pour la première fois, celui-ci aurait consacré trois évêques². Mais on sait que le second synode, qui déclara Origène déchu de la prêtrise, était composé de *quelques* évêques égyptiens. Et ils semblent bien ne pas représenter la totalité de l'épiscopat de ce pays³.

Il faut donc reconnaître que l'histoire du Didascalée laisse entière la difficulté d'admettre une telle origine du pouvoir épiscopal. Ce qui est plus sûr, c'est que ce procès donnait à Démétrius l'occasion d'affirmer sa sup-

L'évêque est nettement distingué des prêtres dans ce passage et dans beaucoup d'autres.

1. Sur la hiérarchie palestinienne, cf. K. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinem*, 1929, *Texte u. Unters.*, 46, 1 : VIII, p. 314 ss. — E. SCHWARTZ s'est efforcé récemment de reporter la composition de ce récit au IV^e siècle, *Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft*, 1932, en montrant que la traduction syriaque est plus ancienne que le texte grec. Nous ne pensons pas que cette observation oblige à contester dans leur ensemble les conclusions de K. SCHMIDT.

2. EUTYCHIUS, dans LE QUIEN, *Oriens Christianus*, II, 342; cf. MUELLER, *op. cit.*, p. 280, 281.

3. PHOTIUS, *Bibl. cod.*, CXVIII; *P. G.*, CIII, 397 B C : τισὶν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις; et peut-être ORIGÈNE, *Com. in Joh.*, VI, *Praef.*, 2 *P. G.*, XIV, 200; *Pr.* p. 107, l. 31 s. : πάντας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἀνέμους τῆς πονηρίας καθ' ἡμῶν ἐγείραντος [τοῦ ἐχθροῦ]. Ammonius de Thmuis s'était abstenu, d'après ÉPIPHANE.

prématie sur les Églises voisines, dont le nombre s'était accru pendant cette période. Que ces évêchés aient été créés pendant son épiscopat ou lui soient antérieurs, il est clair que l'évêque d'Alexandrie avait alors plusieurs collègues.

L'ordination de Palestine était entachée d'une double irrégularité. Origène avait reçu la prêtrise sans l'autorisation de son évêque, et malgré l'empêchement qu'il avait contracté par sa mutilation volontaire. Démétrius réunit un synode, composé d'évêques et de quelques prêtres. Il n'obtint pas que le chef du Didascalée fût déposé du sacerdoce. On le bannit seulement de l'Église d'Alexandrie, en le déclarant indigne de la catéchèse¹. Selon une tradition assez confuse, il semble qu'il se réfugia à Thmuis, auprès de l'évêque Ammonius, son disciple². Il se plaignit alors au clergé qu'on eût défiguré sa doctrine pour l'accuser de blasphèmes. Mais, se voyant menacé, il dut quitter précipitamment son pays. Un second concile, formé uniquement d'évêques égyptiens, prononça sa déposition. Les derniers protecteurs souscrivirent à cette sentence. Quand Démétrius la communiqua à l'épiscopat chrétien, celui-ci y adhéra tout entier à l'exception des évêques de Palestine, de Phénicie, d'Arabie et d'Achaïe³. Ammonius, dit-on, n'avait pu

1. PHOTIUS, *Bib. cod.* CXVIII; *P. G.*, CIII, 396, 397.

2. PHOTIUS, *ibid.*; *P. G.*, CIV, 1229.

3. SAINT JÉRÔME, *Epist.* 33; *P.*, 4; XXI, 599-600 : damnatus a Demetrio episcopo; exceptis Palestinae et Arabiae et Phenicis atque Achaïae sacerdotibus, in damnationem ejus consentit orbis.

L'exil d'Origène eut lieu la dixième année d'Alexandre Sévère, selon les témoignages les plus sûrs, en 230-231 (cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. III, p. 765 ss.) — au temps de Pontien à Rome (230-235) et de Zebennus à Antioche. Origène avait environ quarante-cinq ans.

SAINT JÉRÔME dans ces premiers écrits s'indigne contre Démétrius. Cf. *De script. eccles.* LIV.; *P. L.*, XXIII, (2), 665: tanta in eum debacchatus est insania ut per totum mundum super nomine ejus

braver impunément l'autorité alexandrine. Il fut déposé par l'évêque suivant, Héraclas, peu de temps après¹.

Aucune condamnation ne fut prononcée alors contre la doctrine d'Origène. Mais de très vives polémiques étaient engagées autour de son œuvre, comme on le voit par la lettre-préface, et par une des premières homélies qu'il prononça en exil. Elles eurent certainement leur écho dans le synode qui lui interdit d'enseigner. On allégua tout au moins la nouveauté dangereuse de plusieurs de ses idées². Des bruits plus infamants se répan-

scriberet, — Le jugement de M^{sr} FREPPEL, *Origène*, II, p. 111 ss. (1875) ne penche pas du côté de l'évêque d'Alexandrie, dont cette étude blâme au moins la violence.

1. PHOTIUS, *ibid.*; *P. G.*, CIV, 1229. Il aurait été ensuite rétabli dans son siège par Héraclas.

2. *Com. in Joh.*, V, 4; *P. G.*, XIV, 189; *Pr.*, p. 102, l. 10 ss.; cf. *supra*. — *Com. in Joh.*, VI, *Pr.* 1; *P. G.*, XIV, 201; *Pr.* p. 108, l. 6 ss. : ce malheur l'éprouve pour avoir affronté les mystères célestes, τοῖς συμβεβηκόσι διὰ τὸν οὐράνιον λόγον. — *Hom. in Luc*, XXV, RAUER (9), p. 162, l. 16.

D'autres passages sont de date incertaine, si bien qu'on ne peut décider si Origène y proteste contre les synodes égyptiens, ou contre la sentence du pontife romain Fabien, qui le condamna plus tard. Tels sont *Hom. in Exod.*, V, 5; *P. G.*, XII, 334; *Bn.*, p. 190, l. 23 ss. : si... contradicentium tibi fluctus occurrant, percute tu obluctantes undas virga Moysi, id est verbo legis. — *Com. in Epist. ad Titum*; *P. G.*, XIV, 1306 (au sujet de la théorie de l'âme) : qui aliquid sentire vel disserere visi sunt, a nonnullis in suspitione habentur velut novi aliquid introducentes — *Hom. in Jeremiam*, XX, 8; KLOST. (2), p. 189, l. 33 ss. : διὰ τὴν διδασκαλίαν ποτὲ καὶ τὸν λόγον ἀλαιοπώρησαντι...

On invoque quelquefois, pour prouver qu'Origène ne fut pas inquiété pour sa doctrine, saint JÉRÔME, *loc. cit. Epist.* 33, « Roma ipsa contra eum cogit senatum, non propter dogmatum novitatem. non propter haeresimut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant, et, illo docente, omnes muti putabantur ». Loin d'exclure l'existence de griefs doctrinaux, ce passage ne permet pas d'en douter. Saint JÉRÔME explique en effet que le *vrai motif* de la condamnation ne fut pas la nouveauté des opinions, grief allégué par les adversaires d'Origène (cf. *Com. in Epist. ad Tit.*, 3, 10 : novi ali-

dirent plus tard. Il faut peut-être en placer l'origine à cette époque. La chute des hommes illustres excite l'imagination populaire. Elle prend un aspect mystérieux et dramatique. Au procès, qu'on ne comprenait guère, un roman se substitua, qui unissait les larmes à la faiblesse, l'expiation à la fatalité, selon le goût du temps. Selon ce récit, le catéchiste d'Alexandrie avait blasphémé. On lui avait jadis arraché par la menace un acte d'idolâtrie. Ensuite, au moment de reprendre le saint livre, qu'on lui remettait selon le rite de sa fonction, le jeune homme, racontait-on, l'avait écarté en pleurant. Telle fut la légende d'Origène¹.

Le retournement de l'opinion publique ne le laissa pas insensible. « Le peuple d'Égypte, pensait-il, est fait pour un éternel esclavage² ».

V. — LA FUITE A CÉSARÉE ET LA PRÉFACE DU VI^e TOME.

Il s'était réfugié à Césarée, auprès de Théoctiste, dans un grand désarroi. Sa foi n'était pas ébranlée. Les

quid introducentes — *Com. in Mt. ser.* 28, XIII, 1138; KLOST.-BENZ, p. 52, l. 24 ss. : propter profunditatem dogmatum suspectos ab his qui consueti sunt nova quaedam dicere) — ni l'hérésie, dont veulent le flétrir les plus violents anti-origénistes du iv^e siècle — mais la jalousie provoquée par sa gloire. C'était déjà l'explication donnée par EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, VIII, 4; SCHW., p. 536, l. 6 ss.

Ailleurs saint JÉRÔME cite un fragment de lettre où le chef du Didascalée se plaint au clergé d'Égypte d'avoir été accusé de doctrines blasphématoires : *Adv. Ruf.*, II, 18; *P. L.*, XXIII, 441-442. Cf. F. PRAT, *Origène*, p. xxxv.

1. ÉPIPHANE, *Haer.* 64, n° 2; *P. G.*, XLI, 1072, 1073; HOLL (2), p. 404, 405.

2. *Hom. in Gen.*, XVI, 1; *P. G.*, XII, 246 s.; BH. (6), p. 136, l. 25 ss. proclives enim sunt Aegyptii ad degenerem vitam ... nusquam divina lex curam gerit libertatis Aegyptiorum, quia eam sponte perdiderunt, sed aeterno eos conditionis iugo ac servituti perpetuae dereliquit ». Jusque-là il avait eu plus d'égards pour son pays.

points fondamentaux restaient pour lui le seul objet possible de toute théologie. Son inquiétude était d'une autre sorte. Il fit un retour sur son passé, comme il arrive aux fondateurs, en se demandant s'il n'avait pas trop compté sur son génie, et s'il avait su reconnaître sa dépendance devant celui qui seul éclaire. Il repassait sa vie. Avait-il été présomptueux en cédant aux impatiences d'Ambroise? Non, l'entreprise n'était pas insensée, comme on l'insinuait autour de lui. Il avait bien pratiqué le conseil évangélique : « Qui de vous, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied pas auparavant, pour calculer la dépense, et s'il a de quoi l'achever ». Il avait fait son compte. Tous les matériaux étaient prêts et bien taillés. Et c'est en Dieu qu'il avait eu confiance : il avait compris que la science devait suivre le progrès spirituel, ne jamais le devancer. Ainsi ses commentaires s'étaient formés, peu à peu, au gré de « celui qui enrichit l'âme de toute connaissance¹ ».

Au milieu de ces pensées, il apprit la sentence du deuxième synode, et la communication qui en était faite à l'épiscopat universel. C'est sans doute à cette occasion que Démétrius revint sur des griefs plus anciens, qui mettaient en cause les deux protecteurs du banni. Origène avait prêché à Césarée avant d'avoir reçu la prêtrise. « On ne connaît aucun exemple dans le passé, et on ne voit nulle part de nos jours, qu'un laïque donne l'homélie en présence d'évêques », devant l'assemblée des fidèles. Alexandre et Théoctiste se défendirent d'une manière assez vive « contre une allégation manifestement inexacte² ». Démétrius avait laissé Origène enseigner;

1. *Com. in Joh.*, VI, 4; *P. G.*, XIV, 200; *Pr.* p. 107, l. 19 ss. : ἐκ τῶν ἐπιχορηγομένων ὑπ' αὐτοῦ προκόπτοντες ἐν τῷ οἰκοδομεῖν.

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, XIX, 17; SCHW., 564, p. l. 8 ss. — saint JÉRÔME *De script. eccles.*, LIV; *P. L.*, XXIII, (II), 663 : eo quod juxta testimonium Demetrii eum presbyterum constituerit.

bien plus, il l'avait expressément autorisé. Aurait-il recommandé de la sorte un homme indigne du sacerdoce ? On avait tiré la conséquence de sa recommandation.

Ce fils de martyr était donc discrédité dans les Églises du monde entier. « C'est le coup le plus cruel que me porte mon ennemi, cette nouvelle lettre. Elle est réellement l'ennemie de l'Évangile. Il fait se lever contre moi tous les vents mauvais de l'Égypte¹ ». Il devait garder un souvenir amer de la défection de ses amis, Héraclas, son ancien disciple, son collègue, et tous ceux qu'il avait nourris de sa pensée. Le prophète avait raison, lorsqu'il disait des prêtres et des anciens : ne placez pas votre confiance dans vos amis, ni votre espoir dans vos chefs. « De pareils hommes méritent la compassion plutôt que la haine, et nous devons prier pour eux au lieu de les maudire, car nous ne sommes pas créés pour maudire, mais pour bénir² ». Il veut mieux se taire dans les heures mauvaises où l'on doute de soi. Les leçons de Clément sur l'impassibilité lui revenaient à la mémoire : se garder de mettre en branle l'imagination, ne point ajouter la tempête des mauvaises pensées à celle qui soufflait au dehors³.

Pendant quelque temps il cessa d'enseigner. Ses sténographes habituels n'étaient plus à sa disposition. Il avait laissé ses derniers écrits au Didascalée, peut-être

1. *Com. in Joh. Ibid.*, 29 : ἔπειτα τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων.

2. Saint JÉRÔME, *Adv. Ruf.*, II, 18; *P. L.*, XXIII, 449. Trad. J. LEBRETON. Dans ce fragment de lettre, Origène se confie d'avantage.

3. *Com. in Joh.*, VI, *Praef.* 1; *P. G.*, XIV, 200; *Pr.*, p. 108, l. 1 ss. : στῆναι μᾶλλον με πρὸς τὸν ἀγῶνα παρεχάλει ὁ λόγος, καὶ τηρῆσαι τὸ ἡγεμονικόν, μήποτε μοχθηροὶ λογισμοὶ ἐξιγύσωσι τὸν χειρῶνα καὶ τῇ ψυχῇ μου ἐπεισαγαγεῖν — savoureuse alliance de psychologie savante et de simplicité ! Le texte de Michée, 7, 5, est cité aussi dans le *Com. in Psalm.* 117, 9.

en s'enfuyant à Thmuis avec l'espoir de revenir après un court orage. Ils contenaient le commencement du VI^e tome, composé d'une préface et de quelques commentaires. Comme l'attente se prolongeait, il risquait de laisser le *Commentaire de saint Jean* interrompu. Peut-être se sentait-il faiblir devant d'autres invitations, celles de la retraite et de la solitude, le désir d'abdiquer, où il démêlait sous de beaux prétextes la trahison de sa mission. « La tentation tout à fait humaine du prophète Jérémie, nous risquons, nous aussi, de la connaître souvent. Quand l'un d'entre nous souffre pour la science, quand il a la conviction d'être maltraité et haï à cause de sa doctrine, que de fois il lui arrive de dire : Je me retire, qu'ai-je à faire ici? Ces tracas me viennent de mes fonctions, parce que j'enseigne, parce que je laisse ma doctrine aller son chemin. Pourquoi ne pas me retirer plutôt dans le désert et le calme ¹? »

Si la tentation se présenta dès cette époque, elle dut, même au pire moment, rencontrer quelques résistances. Origène n'avait pas l'humeur d'un ermite. Il reprit l'œuvre au point où il l'avait laissée à Alexandrie, et, pour éviter de perdre du temps, il composa une nouvelle préface. Malgré ses velléités de silence, il n'avait jamais cessé de se tenir prêt pour l'heure où il retrouverait son assurance. Il l'avoue, et cette fois il n'y a plus de démission dans ses confidences. C'est tout lui-même, avec son élévation et sa patience inlassable. « Maintenant les flèches si nombreuses dont on m'a poursuivi ont perdu leur pointe. Dieu a éteint l'étoupe. Je commence à m'habituer au malheur qui m'éprouva pour avoir affronté les mystères célestes. Je me sens obligé ainsi de supporter plus facilement les complots formés contre moi, comme on arrive

1. *Hom. in Jerem.*, XX, 8; Klost., p. 140, l. 2; cf. HARNACK, *Texte u. Unters.*, 42, 4, p. 133 et 134 : διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀναχωρῶ ἐπὶ τὴν ἐρημίαν καὶ ἡσυχίαν.

dans une accalmie, au moins légère. Je ne veux pas tarder à dicter la suite. Que Dieu, qui enseigne, fasse écho dans le sanctuaire secret de mon âme¹ ». L'attaque peut continuer. Le juste laisse la faute se prolonger pour ceux qui le frappent ainsi de dos. Il laisse ces coups derrière lui, et les oublie.

En quittant la terre d'Égypte, il s'était libéré — nouvel Exode, comme celui de l'Israël antique, dont il lui était arrivé plus d'une fois de méditer le sens spirituel. Il échappait à ses ennemis et ce qui était un plus grand bienfait encore, aux excitations de la polémique. Le malheur commençait aussi à le libérer de l'ennemi plus redoutable qu'il avait en lui-même, l'impatience de ses pensées. En même temps que ses amis du Didascalée, ses plus vieilles chimères l'abandonnaient. Il apprenait à se défier de son génie. Il comprenait peu à peu que, même dans les questions libres, la recherche avait besoin d'être guidée, et que c'était le rôle de l'autorité. Un de ceux qui ont le mieux pénétré son âme, l'anglican Bigg, a dit qu'une telle épreuve lui était nécessaire pour devenir docile à l'inspiration chrétienne². C'est ainsi que Moïse s'ouvrit un chemin à travers l'abîme au moment où tout semblait fini :

« Frappe de ta verge le flot des contradicteurs. La discipline de la foi et l'étude vigilante de l'Écriture, si tu sais discuter contre toi-même, t'ouvriront la route au milieu de tes adversaires. Les eaux se retireront aussitôt,

1. *Com. in Joh.*, VI, *Praef.* 1 ; *P. G.*, XIV, 201 ; *Pr.*, p. 108, l. 6 ss. : Νῦν δ' ὅτε τὰ καθ' ἡμῶν πεπυρωμένα πολλά, σθενύντος θεοῦ, βέλη ἡμδλυνται, καὶ ἐνεθισθεῖσα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τοῖς συμβεβηκόσι διὰ τὸν οὐράνιον λόγον, φέρειν ῥᾶον βιάζεται τὰς γεγενημένας ἐπιδουλάς, ὡσπερὶ ποσῆς εὐδίας λαβόμενοι ... Θεὸν διδάσκαλον ὑπηχοῦντα ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν παρεῖναι εὐχόμενοι ... Cf. *Com. Psalm.*, 104, 3 — 118, 41 — 128, 3 et 5.

2. Ch. Bigg, *The Christian Platonists*, p. 155. « Such discipline was needed before this high impatient spirit could obey with docility the bridle of God ».

pour laisser place à la victoire. L'admiration retiendra d'un coup ceux qui te critiquaient, il n'y a pas longtemps. Tu ouvriras dans les discussions le droit chemin de la foi, avec les règles légitimes. Tu avanceras si bien dans l'enseignement de la doctrine que tes auditeurs, formés à cette règle, se soulèveront d'eux-mêmes contre les Égyptiens, et ne se mettront pas seulement à lutter contre l'ignorance, mais en la submergeant, la feront disparaître¹ ».

1. *Hom. in Exod.*, V, 5; *P. G.*, XII, 331; Bn. (6), p. 190, l. 21 ss. : percute tu obluctantes undas virga Moysi, id est verbo legis (la règle de foi, cf. *Hom. in Lev.*, VI, 5; *P. G.*, XII; Bn (6), p. 367, l. 11), et vigilantia Scripturarum (contre les dangers de l'exégèse : cf. *Com. in Psalm.*, I, *Praef.*; *P. G.*, XII, 1080) iter tibi ipsi disputando per adversarios pande. Cedent undae continuo, et superati fluctus locum victoribus dabunt, mirantibus et attonitis ac stupore defixis his qui paulo ante adversabantur. Legitimis tu disputationum lineis (les problèmes conformes au message ecclésiastique) rectum fidei iter secabis, et intantum doctrinae verbo (la théologie, διδασκαλία, λόγος διδασκαλίας) proficies, ut auditores tui, quos in virga legis erudisti, ipsi jam contra Aegyptios velut fluctus maris insurgant, et non solum impugnent eos, sed et superent et extinguant » (la lumière anéantit les ténèbres).

Les *Homélie*s sur l'*Exode* contiennent plusieurs allusions à l'entreprise d'Origène et à ses difficultés.

CONCLUSION

A la date qui marque le terme de notre étude, l'œuvre d'Origène semble aboutir à un échec : l'hostilité de l'opinion plus encore que celle de l'autorité, la condamnation, l'exil, la désapprobation de la plupart des Églises, telles sont les conséquences immédiates de l'entreprise qui devait fonder la science religieuse. C'était en réalité une crise féconde, d'où un nouvel élan devait sortir, plus vigoureux et plus sûr.

Si l'on essaie, en s'appuyant sur quelques points certains, de se représenter l'histoire de la doctrine, pendant cette première période, on voit se dessiner une ligne assez précise. Il apparaît clairement que le *Traité des Principes* n'est pas une œuvre de jeunesse, mais de maturité. Une longue période l'a précédé, où la pensée alexandrine était plus conforme à la tradition. Les témérités d'Origène, ni son hellénisme, ne sont primitifs, et il est probable qu'on pourrait porter un jugement analogue sur toute l'antiquité chrétienne. On n'était pas naturellement philosophe, on le devenait par nécessité, et aussi par une sorte de propension du christianisme, qui est, comme on l'a observé, la plus métaphysique des religions. On devenait, dans la mesure permise et même un peu davantage, platonicien ou stoïcien, romain ou athénien, comme on cède à l'usage ou comme on a recours à la culture.

Origène ne fut d'abord qu'un catéchiste éclairé. Il avait des lettres. Sa philosophie était celle d'un Alexandrin qui avait fait de bonnes études. Ses prédécesseurs lui avaient légué en outre quelques préjugés stoïciens. Son inclination le portait à connaître l'âme, pour y trouver Dieu,

comme on le voit dans le *Commentaire des Psaumes*, sa première œuvre.

C'est au sujet de la résurrection qu'il entra en conflit avec la religion du vulgaire. Les idées des simples lui parurent grossières et boiteuses. Elles l'embarrassaient, quand il avait à les défendre contre la critique des dissidents. Il sentit le besoin d'assurer les principes de sa théologie, comme ses amis l'y invitaient. Il se mit alors à étudier la récente philosophie, que nous avons appelée le néo-platonisme alexandrin. Son regard s'étendit au delà des choses de l'âme, dont la perfection ou les fautes l'avaient occupé jusque-là. Il se forma des notions sur l'univers et sur l'origine des êtres. Il rassembla enfin ses essais en un système qui fut à la fois, chose nouvelle, une cosmologie et un traité de vie spirituelle. C'est ainsi qu'il produisit son œuvre maîtresse, le *Traité des Principes*, qui a pour objet les causes premières de l'existence, de la science et de la vertu, les résistances que rencontre le Bien, et la manière dont il en triomphe. Puis, revenant à la religion personnelle, il appliqua sa théologie à la vie intérieure dans le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*. Il proposa à son entourage, avec des réserves et de multiples corrections, un programme de gnose chrétienne, qui fondait le progrès spirituel sur une ascèse de l'intelligence, en vue d'obtenir une connaissance plus pure de la nature divine.

A certains égards, rien n'est plus ordinaire que cette histoire. Comme tous les jeunes maîtres de la pensée religieuse, Origène a commencé par des élévations; puis vinrent les essais et les controverses, enfin le système et ses applications spirituelles. C'est la grand'route de la recherche chrétienne. On y rencontre aujourd'hui des difficultés un peu différentes, mais la direction n'a pas changé.

Pour interpréter cette expérience intellectuelle de

cinquante années, il semble préférable de ne pas recourir sans cesse à la solution que proposent trop facilement beaucoup d'histoires des dogmes. Sans doute les aventures d'Origène sont d'un temps, et loin de le cacher, nous n'avons pu nous défendre contre le sentiment aigu du passé, en découvrant combien fut instable et éphémère le spiritualisme de l'École alexandrine. Il dura quelques années fugitives, presque insaisissables pour l'historien, très vite oubliées, où l'Évangile crut trop tôt posséder sa philosophie, et où l'hellénisme se laissa aller, comme par surprise, à méditer sur la Sagesse qui a tout créé. Mais si la tentative alexandrine représente un moment unique dans le christianisme — ce que jamais on ne verra deux fois — son sens, si on le considère précisément dans sa pleine réalité, ne peut pas être épuisé par l'hypothèse de l'évolution des dogmes.

Cette entreprise d'Origène et les jugements qu'elle a provoqués, l'Église les reconnaît sans peine comme une expérience qui lui est familière. C'est un fait que sur tous les points où Origène offenserait aujourd'hui encore les fidèles, l'esprit de l'Église protesta aussitôt de diverses manières. Tantôt le maître avait des scrupules, parce qu'il savait bien qu'il proposait une conjecture téméraire, tantôt l'opinion s'inquiétait confusément autour de lui. C'est un fait aussi que les corrections imposées ou suggérées à l'auteur ont amendé sa pensée dans le sens où l'exigerait la conscience chrétienne, plus vieille de seize siècles. Quant aux doctrines dont il a donné une expression ferme, même celles qui devaient après lui être l'objet de définitions plus complètes, elles avaient déjà toute leur valeur dans la piété et la méditation des contemporains d'Alexandre Sévère. Sous un aspect un peu différent de nos habitudes, mais conforme aux besoins du temps et aux tendances de l'École, elles suffisaient déjà. Il n'y avait rien de nébuleux, aucune grave incertitude, aucune occa-

sion inévitable de conflit dans la croyance au Saint-Esprit ou à l'Incarnation. Elle pouvait nourrir la religion des premiers siècles comme celle d'aujourd'hui. A force de tourner autour du mystère, la pensée chrétienne devait plus tard le mieux circonscrire. Mais la foi des auditeurs d'Origène n'était ni moins parfaite, ni moins délicate. En plusieurs circonstances nous l'avons même trouvée plus sensible que ne le serait l'opinion commune de notre temps. C'est pourquoi, sans négliger l'histoire des formules, on a le droit de supposer la permanence de l'idée, et de préférer à l'hypothèse d'une évolution des dogmes, peu adaptée aux faits de cette histoire, le récit d'un développement personnel. On observerait chez beaucoup de penseurs chrétiens cette *méditation dirigée*, dont la doctrine d'Origène est l'un des exemples les plus clairs.

Moins émouvant que d'autres, son témoignage est précieux parce qu'il vient du royaume de l'intelligence. Avec la philosophie de saint Thomas, le système d'Origène représente l'intellectualisme le plus accusé qui soit né de l'Évangile. Le maître alexandrin se tient toujours aux confins de la raison et de la foi. Parmi ses historiens, certains n'ont compris que ses arguments, d'autres n'ont retenu que sa pitié. En réalité, on ne doit point les séparer. Nul n'a poussé plus loin la maxime *intellige ut credas*. Sa théologie n'est qu'une suite de conjectures et d'efforts destinés à justifier le dogme, sans rien laisser perdre. Comprendre, voir, contempler, ce sont ses mots préférés. Jamais il n'oublie le but, qui est l'union ineffable et l'intuition parfaite, et c'est pourquoi son intellectualisme n'est pas un rationalisme. Il sait aussi que le théologien travaille dans une région plus humble, celle qui n'est qu'une introduction, où la science de Dieu se conquiert peu à peu par les lumières de la méditation. C'est là que le bœuf tire lentement la charrue et que le grain est semé tous les ans. En outre Origène se représente la béatitude par

l'ivresse de la contemplation, et par la joie ineffable de savoir, plutôt que par le dépouillement total de l'extase. Son amour s'exprime dans le désir insatiable de connaître. Sa foi est d'un chercheur, en même que temps d'un fils de martyr. Il eut même quelque peine à saisir le progrès intime de la charité, à décrire ce qu'apportait de nouveau en ce monde la simple présence de Jésus, à méditer le mystère de la Croix. Sa science ne l'aida pas toujours.

Si l'on se contentait, pour connaître Origène, de faire une sorte d'inventaire de ses idées philosophiques, on n'y trouverait rien qui soit inconnu à la philosophie profane. Le raisonnement théologique diffère du raisonnement ordinaire par ses conditions, et non par sa démarche. Il ne peut prétendre apporter des arguments qui ne soient pas valables pour tout homme sensé. Il n'y a pas deux manières de bien juger. Une raison est bonne ou mauvaise universellement. Le système d'Origène peut se ramener à une notion aussi ancienne que la philosophie grecque : il repose sur l'idée de participation.

Mais cette idée se charge de toute une vie spirituelle, elle prend un sens plus complet et plus profond, et, à ce titre, la pensée d'Origène est chrétienne, elle n'est que chrétienne. Il s'efforce, sans y réussir toujours, d'exprimer l'indépendance de l'intelligence créatrice, et la dépendance de la créature, sa perfection reçue, limitée, instable. Tout l'être et tout le connaître viennent de Dieu, et seul ne vient pas de lui le mal, qui n'est pas. — L'on peut aller plus loin. C'est parce qu'il est bon que Dieu possède éternellement ses idées créatrices, sa Sagesse. C'est parce qu'il est bon, qu'il n'a pas créé le mal, et que le mal doit s'évanouir. Il est le Père d'où les âmes sont nées, et la fin où elles retournent. Il les éclaire, il les conduit, il les guérit, il les rétablit par la venue du Verbe, qui s'abaisse jusqu'à leur obscurité, et leur rend la lumière pour laquelle elles sont faites.

Participation, si l'on considère les intelligences, la vie spirituelle est une lutte, si l'on s'attache plus particulièrement à l'étude de la morale. Du côté de la créature, les limites de la perfection reçue se manifestent dans la nécessité du progrès, de la conquête, de la recherche perpétuelle. Outre l'intellectualisme, cette ascèse est la marque personnelle qu'Origène a laissée dans la philosophie alexandrine. La hiérarchie de l'univers sur laquelle ses maîtres déjà méditaient, il l'a expliquée par les péripéties de la faute, du relèvement et du salut. On peut dire qu'il construit le monde avec des âmes qui luttent. Rien n'est plus exigeant que son optimisme.

Toute la vie est une tentation. Mais Dieu n'est pas l'auteur du mal. Il n'y a pas d'âme perdue fatalement. La plus coupable peut être restaurée dans sa dignité première. Veillez et priez. Les nobles pensées qui nous sont familières au terme de ce livre sont-elles vraiment loin de l'Évangile? L'intellectuel de la ville érudite et subtile n'est-il pas devenu, tout autant que le chrétien plus humble, disciple de Jésus? Heureuse l'âme simple qui n'a pas à suivre les longs détours de la doctrine. Mais il est plus bienfaisant, celui qui donne l'exemple d'une conviction conquise loyalement, dans le double élan de l'esprit et du cœur.

ABRÉVIATIONS USUELLES

BH.	: W. A. Baehrens.
BR.	: E. Bréhier.
Com.	: Commentaire.
De Princ.	: Traité des Principes.
Hist. Eccles.	: Histoire ecclésiastique.
Hom.	: Homélie.
K.	: P. Kœtschau.
Klost.	: E. Klostermann.
P.L.	: Patrologie latine de Migne.
P.G.	: Patrologie grecque de Migne.
PR.	: E. Preuschen.
SCHW.	: E. Schwartz.
ST.	: O. Staehlin.
Vind., (V)	: fragments inédits du <i>Vindobonensis</i> 8.

Les citations d'Origène se réfèrent d'abord au livre ou tome, et au chapitre, ensuite à l'édition de Migne, avec l'indication du volume et de la colonne, enfin, s'il y a lieu, à l'édition de l'Académie de Prusse, avec l'indication de la page et de la ligne. Rappelons que les chapitres de *Commentaire de saint Jean* selon la répartition de la Patrologie grecque ont été reproduits entre parenthèses dans l'édition de E. Preuschen.

Le *Traité des Principes* est cité seulement d'après l'édition de P. Kœtschau.

Quand il existe une série de volumes, comme c'est le cas pour l'œuvre d'Origène dans l'édition de l'Académie de Prusse, le numéro est indiqué entre parenthèses après le nom de l'éditeur.

INDEX LOCORUM

<i>Com. in Cant.</i>	8	341	21	345, 346, 366,
II 157, 166, 307	9	158, 341		367
III 163	11	159	23	219, 222
<i>Com. in Epist. I Cor.</i>	18	220	24	327, 353
242, 271, 121,	21	277	26	351
125	22	159, 217, 218,	28	23, 39, 360,
<i>Com. in Epist. ad</i>		354, 356	IV	373
<i>Rom.</i>	23	350, 351, 352,	V <i>Praef.</i>	
I 317	24	46, 93, 357,	1	372, 376
VII, 16 256		359	2	86
VIII, 8 53	27	218, 222	4	374, 393
IX, 2 202	29	13	5	74
<i>Com. in Epist. ad Tit.</i>	30	253, 255, 304	6	377
272, 329, 347,	32	100, 355	8	374, 378, 389
393	33	99	8	27, 81, 164,
<i>Com. in Exod.</i>	35	221		166
317	36	350	<i>Fragm.</i>	378
<i>Com. in Gen.</i>	37	366, 367	VI 1	393, 396, 398
I, c. 1, 2 (<i>tome I</i>) 171,	39	215, 354	2	353, 391, 395,
175-178, 191	40	158, 222, 265,		396
I, c. 12 51		333, 357	7	327
14 (III) 51, 137,	42	27, 160, 161,	14	61
139, 140, 180,		163, 345, 351,	36	23
207, 208, 211,		352, 359, 362,	38	330, 383, 385
245, 282, 383		363	X 1	82
22 51	II 2	346, 347, 353	16	63
26 327	3	158, 336, 362,	21	356
28 51	4	360, 368	26	297, 328
II, c. 8 52	5	345	XIII 3	157, 166
8, 9, 12 61	6	358	15	149, 150, 151
III, c. 21 327	7	227, 294, 361	16	149, 269
<i>Com. in (Evang. sec.)</i>	8	136, 159, 344,	28	46
<i>Joh.</i>	9	362	33	200
I 1-3 338	10	73, 255, 362,	39	276
3 362, 381	12	359	40-43	154
4 81, 89, 334	13	359	42	48
5 339, 342	19	162, 186	45	250

46	341, 381	XII 14	387		5	47, 68, 98
59	156	17-20	157		6	105
XIX 1	159, 222	XIII 20	330, 383		7	365
2	366	XV 1	37		IV, v. 1	54, 95,
3	328	3	37, 42			102
5	364	26	390		2	93
12	364	XVI 8	367		4	98
XX 2	243, 325	XVII 8	157		5 ^a	58
17	327	17	378		5 ^b	94
20	12	23	389		6	99
22	318	ser. 24	379		7 ^a (6)	84, 91, 93,
24	270	28	394			201, 293,
27	157	33	270, 272			318,
28	14	47	383		7 ^b (6)	39, 72
29	312	61	386		8(7)	99
32	226	137	154		V, v. 2	98
XXXII 3	102				5	94
9	270	Com. in Psalm.			8	103
11	307	Praef. (Pr.)	49, 58, 59,		13	97
19	163		60, 61, 64,		XII, v. 6	97
Fragmenta (in Joh.)			65, 87, 132,		XV, v. 2	384
I	216, 217, 220,		143, 175,		5	384
	221, 345, 353,	Ps. I, v. 1 ^a	180, 399		9	119
	354, 355	1 ^b	91		XVII, v. 15	46
II	345, 359	2	134		18	137
III	345, 361	3	94, 97		21	91
Com. in (Evang. sec.)			69, 104,		XVIII, v. 16	45, 85
Luc.			105, 151,		XIX, v. 4	384
Fragm., Rauer			154		XX, v. 4	104
p. 245 XXVI	47	4	98		XXI, v. 10	91
247 XXX	53	5	117, 118,		XXII, v. 6	161
251 XXXVI	27		119, 121,		XXIII, v. 3	84
252 XXXVI	18		122		XXIV, v. 17	93
254 XLIV	27	6	90, 134		XXV, v. 6	98, 104
255 XLVIII	27	II, v. 2	102		XXXVI, (Hom. III, 6)	26
256 L	277	3	37		XLIX v. 2	351
Com. in (Evang. sec.)		5	49, 103		8	304
Mt.		6 ^a	103		CXV v. 7	38
X 4	73	7 ^c	100		CXXXVIII v. 17	331
11	331	8	69, 101		CXLI, v. 5	25
12	331	9 ^a	103		Contra Celsum.	
14	96	9 ^b	38, 95		I, 4	362
15	48	11	98		5	172
XI 16	102	III, v. 1	41, 45,		II, 20	212
17	226		103		IV, 51	36
		4	104			

V, 2	74	3	245, 276,	XI, 4	313
38	176		291,	5	288
VI, 64	221, 222	5	217	6	154
VII, 6	242	v, 1	245, 296	III, 1, 1	271
54	242	2	293	3	314
VIII 33	384	3	220, 294,	4	245, 317
<i>De Oratione.</i>		VI, 1	295, 324,	4-14	317
v, 1	81, 316	2	114, 245,	12	318
VI, 1	212		295, 296	13-16	319
IX, 2	201	5	296	17	151, 317,
XV, 1	222	VII	151, 279,		318
XXI, 1 et 2	131	5	152	19	319
XXVII, 6	375	VIII, 4	244, 245,	21	315
8	177, 200		291	II, 2-6	95, 321
XXVIII, 8	387	II, II	152	4	322
XXIX, 2	95	2	194	5	246
11	93	4	177, 178,	III	322
XXXI, 5	388		179	2	133
XXXI, 3	128	II, 2	194, 299	4	292
<i>De Principiis</i>		4	178	IV	323
I <i>Praef.</i> 1	229, 268	III, 1	299, 301	3	321
2	272	2	299, 301	4	321
3	269	4	299	V, 1	325
4	270, 271,	6	154, 300	3	299
	274	7	126, 182	4	296
5	270, 271	IV, 4	88	VI	128
9	268	VI, 1	78	3	323
I, 2	284	2	302	IV, I, 6	340
4	282	3	304	7	143
6	254, 284	4	126, 304	II, 1	269
II, 2	245, 217,	5	305	3	46
	285	VIII	255	6	47
3	218	2	307	7	296
6	220, 285	3	307	8	247
9	220	IX, 2	226, 227,	9	333
10	102, 253,		294	17	61
	353	5	309	III, 3	112
13	265	6	309	12	247
III, 4	59, 287	7	253, 309	14	59
7	288	X, 1	124	IV, 1	286
8	78, 289,	2	124	4	140
	290, 293,	3	121, 175	8	222, 265,
	294	4	312		333
IV, 1	226, 245	5	312	9	210, 311,
		6	312		333

10 311	I, 2 291	VI, 5 472, 399
<i>De Resurr.</i>	II, 2 61	6 380, 385
II 120, 121,	V, 1 61	VII, 1 386
122, 123	VI, 2 229	XVI, 4 48
I 120	XI, 2 30	<i>Hom. in Num.</i>
* <i>Dial. Adam.</i> 125, 126	XIII, 3 50, 363	X, 2 24
<i>Epist. ad Gregor.</i>	4 363	XXII, 4 385, 386
4 73	XIV, 3 229	<i>Hom. in I Reg. (Sam.)</i>
<i>Exhort. ad Mart.</i>	XVI, 1 394	I 110, 111
II 94	<i>Hom. in Jerem.</i>	II 111
III 22	IV, 3 25	<i>Selecta in Threnos</i>
XIV 94	XII, 3 388	I 112, 113,
<i>Hom. in (Evang. sec.)</i>	XX, 2 59	114, 115,
<i>Luc.</i>	8 393, 397	246
XX 390	<i>Hom. in Jesu Nave</i>	II 113, 115
XXV 329, 393	IV, 3 20	IV 113
<i>Hom. in Exod.</i>	XVII, 3 386	<i>Stromates</i> 111, 248, 252
V, 5 393, 399	XXVI, 2 27	III 249, 250
VIII, 4 270	<i>Hom. in Judic.</i>	IV 249, 250,
XI, 6 30	VI, 2 26	252
XIII, 4 52, 381	VII, 2 24	V 251
<i>Hom. in Ezech.</i>	<i>Hom. in Levit.</i>	VI 243
VI, 8 164	V, 2 45	X 251
<i>Hom. in Gen.</i>		

INDEX NOMINUM

- Abel (F. M.), 112 n. 3.
 Achelis 64 n. 3 et 4, 65 n. 1.
 Adam (J.), 179 n. 2.
 Adam (Karl), 387 n. 3.
 Alès (A. d'), 35 n. 3, 63 n. 2, 64 n. 1, 65 n. 1 et 2, 67 n. 2, 119 n. 3, 349 n. 3.
 Alexandre d'Aphrodisias, 193, 211 n. 3.
 Alexandre (évêque de Jérusalem), 109-112, 395.
 Alexandre Sévère, 88 n. 4, 108, 335, 337 et n. 3.
 Alexandrie, 7, 10, 15, 46 et n. 2, 23, 25, 31, 88 et n. 4, 89, 107, 108 n. 1, 190 n. 1, 235, 308, 334, 336, 373, 389, 397.
 Allard, 19 n. 1, 23 n. 3.
 Amann (E.), 100 n. 1, 102 n. 1, 353 n. 3, 387 n. 2.
 Ambroise (ami d'Origène), 24, 80-82, 83, 84-86, 136, 334 et n. 1 et 2, 338, 368, 372, 374, 375, 376 n. 1, 378, 395.
 Ambroise (saint), 327 n. 1.
 Ambroise (de Ferrare), 376 n. 1.
 Amelius, 170, 261 et n. 1.
 Ammonius (Saccas), 68, 170, 184, 204, 228, 232, 233 n. 1, 247, 260, 261, 296.
 Ammonius (évêque de Thmuis), 80, 233 n. 1, 391 n. 3, 392 et n. 3, 393.
 Antinoë (nome et ville d'Égypte), 110.
 Antioche, 109, 335, 337, 338 n. 2, 379.
 Apelle, disciple de Marcion, 33, 41, 49 n. 9, 85 n. 3, 132, 134, 135, 174, 300, 371.
 Apamée (de Syrie), 172 (M. Mayence, *Bull. des Musées royaux de Bruxelles*, mars 1932, p. 42 ss.).
 Aquila, 58.
 Aristote, 28, 34 n. 2, 173 n. 2, 201, 202, 371.
 Arnim (H. von), 188 et n. 4, 199 n. 1.
 Arnou (R.), 202 n. 1, 224 n. 1.
 Artémon, 373.
 Athanase (saint), 259 n. 2, 390 n. 2.
 Athénagore, 117 n. 2.
 Athènes, 8, 34, 235 n. 1, 372, 373, 379.
 Augustin (saint), 42, n. 3, 214, 230, 238, n. 2, 315, 319, 320.
 Bakhuyzen, 126 n. 2.
 Bardenhewer, 80 n. 4.
 Bardesane, 78, 124 et n. 3, 309, n. 1.
 Bardy (G.), 20 n. 1, 26 n. 2, 30 n. 3, 36 n. 2, 61 n. 1, 94 n. 1, 131 n. 2, 133 n. 1, 160 n. 3, 202 n. 2, 211 n. 1, 220 n. 3, 122 n. 1, 255 n. 1, 264 et n. 1 et 3, 271 n. 2, 287 n. 1, 325, n. 1, 358 n. 1, 368 n. 2, 378 n. 1.
 Barnabé (Pseudo-), 49, 78.
 Baronius, 236 n. 1, 239 n. 2, 257 n. 2.

- Basilide, 38 *n.* 4, 132 et *n.* 3, 225
n. 2, 261 *n.* 1.
- Batiffol (P.), 381 *n.* 2, 383 *n.* 1.
- Baudelaire, 200 *n.* 3.
- Baur (Ch.), 233 *n.* 1, 236 *n.* 4,
253 *n.* 1.
- Berdiaeff, 275 *n.* 1.
- Bérulle, 101.
- Bidez, 185 *n.* 1, 234 *n.* 1, 237 *n.* 2
et 3, 254 *n.* 1, 259 *n.* 1.
- Bigg (Ch.), 38 *n.* 2, 48 *n.* 2, 117
n. 2, 128 *n.* 2, 150 *n.* 1, 159 *n.* 2,
160 *n.* 2, 167 *n.* 1, 172 *n.* 2, 237
n. 1, 257 *n.* 1, 282 et *n.* 1, 398
et *n.* 2.
- Bonsirven (J.), 60.
- Bonwetsch, 126 *n.* 2.
- Bornemann, 386 *n.* 3.
- Borst (J.), 27 *n.* 3.
- Bostra (ville d'Arabie), 107, 108
n. 1.
- Boulenger, 27 *n.* 3.
- Bousset, 9 *n.* 3, 16 *n.* 2, 20 *n.* 1,
36 *n.* 2, 37 *n.* 1, 42 *n.* 3, **146** et
n. 1, 147 *n.* 1, 154 *n.* 3.
- Boyancé, 245, *n.* 2.
- Bréhier (E.), 32 *n.* 4, 43 *n.* 1, 90
n. 1, 171 *n.* 2, 177 *n.* 2 et 3, 182
n. 1, 213 *n.* 1, 215 *n.* 1, 247
n. 1, 261 et *n.* 1.
- Brooke, 135 *n.* 1, 376 *n.* 1.
- Cabrol, 390 *n.* 3.
- Cagnat, 259 *n.* 3.
- Calliste, 23 *n.* 2.
- Camelot (P.), 11 *n.* 1, 27 *n.* 1, 72
n. 1.
- Caracalla, 84, 108, 109 et *n.* 3,
116, 336.
- Carnéade, 206.
- Caspari, 269 *n.* 2, 389 *n.* 1.
- Césarée, 74, 109, 112 et *n.* 3, 116,
205, 235 *n.* 1, 372, 379, 394, 395.
- Chapot, 109 *n.* 1.
- Chéramy, 63 *n.* 3.
- Chérémon, 248, 249 *n.* 1.
- Chrysostome (saint Jean), 27.
- Clément (d'Alexandrie), **7, 8,**
10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 19,
21, 27, 36, 41, 42 *n.* 3, 47 *n.* 2,
57, 65 *n.* 1, 69, 76, 77, 78, 79,
80, 84, **90-96,** 98, 103, **104,**
109, 110, 135, 146, 147, 149,
155, 157, 159, 160 et *n.* 2, 197,
241 *n.* 1, 242, 247, 268, 296, 379.
- Clément (romain), 77, 180 *n.* 1.
- Collomp, 85 *n.* 2, 154 *n.* 3.
- Connolly (H.), 30 *n.* 3, 32 *n.* 1.
- Cornutus, 248, 249 *n.* 1, 252.
- Creuzer, 235 *n.* 2, 253 *n.* 1, 255
n. 3.
- Croiset (A. et M.), 256 *n.* 3.
- Dain, 131 *n.* 2.
- Dehaut, 185 *n.* 1, 505 *n.* 2.
- Deiber, 23 *n.* 1.
- Delarue, 128 *n.* 2.
- Démétrius (évêque d'Alexandrie),
31, 68, 107, 116, 371, 372, 390,
391, 392, 395 et *n.* 2.
- Démocrite, (philosophe néo-pla-
tonicien), 261 et *n.* 1.
- Denis (d'Alexandrie), 390 *n.* 2.
- Denis (*De la philosophie d'Ori-
gène*), 128, *n.* 2, 279, *n.* 1, 314,
n. 1.
- Devreesse (R.), 59.
- Dielh (M. E.), 76, *n.* 1.
- Diès, 173 *n.* 2.
- Domanski, 199 *n.* 1.
- Duchesne, 139 *n.* 1.
- Dudon, 94 *n.* 1.
- Égypte, 8, 19, 22, 107-109, 133,
322, 394 et *n.* 2.
- Épiphanes, 23 *n.* 2, 145 *n.* 1, 238,
391 *n.* 3.
- Euclide (philosophe néo-platoni-
cien), 261 et *n.* 1.

- Eunapius, 259 et *n.* 1, 260 *n.* 2.
 Eusèbe (de Césarée), 232, 335,
 337 et *n.* 3, 338, 393 *n.* 2.
 Eutychès, 303.
 Eutychius, 391 *n.* 2.
 Eynde (D. van den), 269 *n.* 2.
- Fabien (évêque de Rome), 257,
 393 *n.* 2.
 Faye (E. de), 11 *n.* 2, 31 *n.* 2, 33
 n. 1, 47 *n.* 4, 92 *n.* 2, 96 *n.* 1,
 102 *n.* 1, 145 *n.* 2, 264 *n.* 2.
 Fénelon, 94 *n.* 1.
 Festugière, 140 *n.* 1, 201 *n.* 2.
 Ficin, 253 *n.* 1.
 Field, 58.
 Förster (W.), 136 *n.* 2, 150 *n.* 1.
 Franck, 279 *n.* 1.
 Freppel, 392 *n.* 3.
 Frutiger, 242 *n.* 3.
- Galien, 235, 236, 257, 259 et *n.* 3.
 Goltz (von der), 74, 250 *n.* 1, 252
 n. 1.
 Grégoire de Nazianze, 151 *n.* 3,
 264.
 Grégoire (le Thaumaturge), 29
 n. 1.
 Guignebert (Ch.), 35 *n.* 3.
 Guitton, 148 *n.* 1, 210 *n.* 1, 227
 n. 2, 244 *n.* 1, 385 *n.* 1.
- Harnack (A), 16 *n.* 2, 19 *n.* 3, 26
 n. 2, 37 *n.* 1, 60 *n.* 1, 62 *n.* 1,
 74 *n.* 1, 80 *n.* 1 et 5, 81 *n.* 1,
 85 *n.* 3, 88 et *n.* 4, 115 *n.* 4,
 134 *n.* 2, 141 *n.* 1, 164, *n.* 1,
 251 *n.* 2, 353 *n.* 1, 385 *n.* 2,
 386 *n.* 2, 397 *n.* 1.
 Hébron, 112.
 Heigl, 236 *n.* 4, 253 *n.* 1.
 Heinemann, 184, 189, 196, 214
 n. 1.
 Heintze, 309 *n.* 1.
- Henry (P.), 209 *n.* 2..
 Héraclas, 31, 68, 116 *n.* 1, 232,
 390 et *n.* 2, 393 et *n.* 1, 396.
 Héracléon, 41, 135, 136 et *n.* 1,
 148, 149-152.
 Hereñnius, 258.
 Hermas, 77.
 Hermès, 133 et *n.* 1.
 Hermogène, 85 et *n.* 3.
 Hérophile, 28.
 Hiéroclès, 186 ss., 197 s., 260 *n.* 2.
 Hippolyte, 33 *n.* 2, 63-68, 77, 85,
 89, 100-103, 119, 123 *n.* 1 et
 2, 326, 349 et *n.* 2, 350 et *n.* 2,
 355.
 Holstein (L.), 236 *n.* 1.
 Homère, 51, 240 *n.* 1, 241 *n.* 4.
 Hort, 70 *n.* 4, 114 *n.* 2.
 Hoschaya (Rabbi), 60.
 Huet, 128 *n.* 2, 220 *n.* 3, 222 *n.* 1,
 236, 259 et *n.* 2, 319 *n.* 2.
- Iäger (Werner), 202 *n.* 1.
 Inge (W.), 220 *n.* 1.
 Irénée (saint) 78 et *n.* 3, 141, 150
 n. 1, 164, 268, 326, 349.
 Isidore (le gnostique), 132.
 Isis, 132.
 Iullus (Patriarche), 60.
- Jéricho, 112.
 Jérôme (saint), 266, 376 *n.* 1, 390
 et *n.* 2, 392 *n.* 3, 393 *n.* 2.
 Jérusalem, 24, 34, 110 et *n.* 2;
 111, 112-115, 379.
 Jules Africain, 251 *n.* 1, 260 et
 n. 1.
 Julien, évêque d'Alexandrie, 31.
 Julius Pollux, 29.
 Justin (saint), 40 (*Dialogue avec*
 Tryphon), 56 (*Ibid.*) — (Pseu-
 do), 117 *n.* 2.
 Justinien, 266.

- Klostermann, 117 *n.* 1, 251 *n.* 2.
 Koch (Hal), 171 *n.* 3, 195 *n.* 1, 210
n. 1, 258 *n.* 3, 264 *n.* 2, 276 *n.* 2.
 Koetschau, 88 *n.* 4, 93 *n.* 2, 114
n. 1, 186 *n.* 1, 222 *n.* 1, 256 *n.* 1.
 264 et *n.* 3, 266, 267 *n.* 1, 274
n. 1, 281 *n.* 1, 301 *n.* 2, 304 *n.* 2,
 328, *n.* 1.
 Kraus, 122 *n.* 1.
 Labriolle (P. de), 34 *n.* 2.
 Lagides, 23.
 Lamartine, 385 *n.* 3.
 Lebreton (J.), 18 *n.* 2, 81 *n.* 1,
 93 *n.* 2, 271 *n.* 3, 396 *n.* 2.
 Leonidas, père d'Origène, 8, 31.
 Longin, 240, 249 *n.* 1, 254, 256.
 Loofs, 288 *n.* 1, 349 *n.* 1.
 Lycée, cf. aristotélisme.
 Maecius Laetus, 19.
 Mammée (Julia), 88 *n.* 4, 119,
 335 et *n.* 3, 337.
 Marc-Aurèle, 33.
 Marcion, 40, 49, 81 *n.* 1, 132, 134,
 135, **137-143**, 166, 174, 300, 301,
 308, 315, 371 et *n.* 1, 372, 374.
 Marcus, 145 *n.* 1.
 Mariès, 45 *n.* 3.
 Maritain, 275 *n.* 2.
 Maximin, 24 *n.* 3, 82, 335 *n.* 1.
 Meliton, 40, 41 *n.* 1, 77, 109.
 Méthode (d'Olympe), 119-123.
 Mommsen, 108 *n.* 1.
 Monceaux (P.), 25 *n.* 1.
 Montaigne, 242 *n.* 2.
 Morin, 59 *n.* 1.
 Müller (Karl), 69 *n.* 1, 144 *n.* 1
 et 2, 145 *n.* 1, 150 *n.* 1, 161
n. 1, 162 *n.* 1, 385 *n.* 2, 386
n. 1, 390 *n.* 1, 391 *n.* 2.
 Narcisse (évêque de Jérusalem),
 110.
 Nau, 309 *n.* 1.
 Némésius, 187 ss., 198 ss.
 Nestorius, 303, 304.
 Newman (J. H.), 54, 201 *n.* 2.
 Nicopolis (Actium), 62 *n.* 4.
 Numenius, 170, 172-176, 225, 240,
 241 *n.* 1 et 3, 247, 249 *n.* 1, 252,
 253 *n.* 3.
 Oenomaüs, 208.
 Oppermann (Hans), 258 *n.* 1.
 Origène (son nom), 7.
 Pamphile, 239.
 Pantène, 7, 41, 57, 85 *n.* 3, 92
n. 1, 109, 110, 147 et *n.* 1.
 Paul (d'Antioche), 130.
 Pauly-Wissowa, 37 *n.* 1.
 Pélage, 315 *n.* 1, 316.
 Philon, 10; (son ascèse), 36; 52,
 59, 60, 80, 159, 160 *n.* 2, 214
n. 1, 326 *n.* 1.
 Platon, 70 et *n.* 4, 79, 172, 173
 et *n.* 2, 175, 193, 248, 268, 290,
 307 *n.* 1, 326.
 Plotin, 170, 193, 199 *n.* 1, **204** ss.,
 230, 235, 257, 258 et *n.* 1, 327.
 Plutarque (disciple d'Origène),
 31.
 Pontien (évêque de Rome), 392
n. 3.
 Porphyre, 188, 199 *n.* 1, 228, 232,
 233 et *n.* 1, 237 *n.* 3, 254, 257
 et *n.* 3, 260 *n.* 2.
 Posidonius, 28, 177 et *n.* 1.
 Prat (F.) 11 *n.* 2, 220 *n.* 3, 301 *n.* 2,
 319 *n.* 2, 378 *n.* 1, 393 *n.* 2.
 Preisigke, 108 *n.* 1, 376 *n.* 1, 389
n. 1.
 Preuschen 88 *n.* 4, 334 *n.* 2, 335
n. 1, 338 *n.* 2, 345 *n.* 1, 376 *n.* 1.
 Priscien, 188, 190.
 Proclus 260, et *n.* 2.
 Prodicos, 51 et *n.* 1.
 Ptolémée Sôter, 23.

- Puech (A.), 9 n. 1, 41 n. 1, 54 n. 1, 80 n. 3, 127 n. 1, 260 n. 1, 264 n. 3, 327 n. 1.
 Puech (H. Ch.), 134 n. 1, 172 n. 2, 175 n. 1.
 Pythagore, 17, 36, 37 et n. 1, 54 et n. 1, 80, 85 n. 3, 92 n. 1, 147 n. 1, 148, 154 et n. 3, 172, 247 n. 2, 248, 249 n. 1.
 Redepenning, 7 n. 1, 9 n. 2, 19 n. 2, 23 n. 2, 36 n. 1, 61, n. 1, 62 n. 1, 28 n. 2, 251 n. 2, 258 n. 2, 276 n. 1.
 Ritter, 237 n. 1.
 Rivaud, 176 n. 3.
 Rome, 23 n. 2, 84 n. 3, 308, 379.
 Rousseau (J. J.), 271.
 Roussel (P.), 140 n. 2.
 Rufin, 264-266, 291 n. 1.
 Ruhnken, 253 n. 1.
 Samarie, 58, 112.
 Scaliger, 260 et n. 1.
 Schmidt (Karl), 31 n. 3, 182 n. 1, 185 n. 1, 207 n. 1, 233 n. 1, 391 n. 1.
 Schueler (W.), 228 n. 1, 229 n. 2.
 Schuerer, 119 n. 1.
 Schultz, 367 n. 2.
 Schwartz (E.), 7 n. 1, 391 n. 1.
 Schwob (René), 55 n. 1.
 Scott (W.), 133 n. 1.
 Septante (Bible des), 59, 64 n. 4, 73.
 Septime Sévère, 9 n. 3, 16 n. 2, 19, 33 n. 2, 34 et n. 2, 68, 107, 109 et n. 3.
 Sérapis, 23 et n. 2.
 Sextus le pythagoricien (*Sentences*), 36.
 Sion, cf. Jérusalem.
 Socrates, 109 n. 2.
 Solon, 240 n. 1.
 Subatianus Aquila, 19.
 Symmaque, 58, 59 n. 1.
 Syrie, 8, 16, 19, 124, 172, 206, 225 n. 2, 308, 309.
 Tatien, 33.
 Tertullien (*De Praescriptione, De idololatria*), 34 et n. 1, 2, 3, 35 et n. 1, 2, 3 (*De Resurrectione*), 119 et n. 3, 122 n. 1, 326, 362.
 Théoctiste, 109, 112, 395.
 Théodoret, 260.
 Théodote (le banquier), 66 n. 1.
 Théodote (le corroyeur), 66 n. 1.
 Théodotion, 59.
 Theiler (W.), 177 n. 1.
 Thomas (saint), 1, 214, 403.
 Tillemont (le Nain de), 109 n. 2, 259 n. 2, 392 n. 3.
 Vacherot, 104 n. 3, 234 n. 1.
 Valentin, 38 n. 4, 80, 81 n. 1, 134 et n. 1, 135, 136 n. 2, 143-154, 158 et n. 1, 166, 286 n. 1, 300, 373.
 Valois (H.), 233 n. 1, 236 n. 2, 260 n. 1.
 Vieillefond, 116 n. 1.
 Völker (W.), 92 n. 1, 93 n. 2, 96 n. 1, 145 n. 2, 157 n. 1, 200 n. 5, 278 n. 1, 303 n. 1, 306 n. 1, 359 n. 2.
 Witt (R. E.), 215 n. 1.
 Zeller, 182 n. 1, 188 n. 3, 253 n. 1.
 Zéphyrin, 62.
 Zoellig, 47 n. 2.

INDEX RERUM

- ἀδελφότης, 23.
- Adoptianisme, 66 et *n.* 1, 67 *n.* 1 et 2; 345 *n.* 1, **347** et *n.* 2, 348, 349, 378. Cf. Théodote.
- Adumbrationes (Esquisses), 41 et *n.* 4.
- αἶνος (αἶνοι), 14.
- αἵρεσις (τῆς ἀληθείας), 9; (τὰς πὰρὰ τοῖς φιλοσόφοις α.), 70.
- Ame, 76; (préexistence), 79; 93, 95 *n.* 1; (destinée), **104, 105**; (chute), **113-115**; (deux âmes en nous), 140; (souillée par le monde), 149, 152; (ascension), 153; (unie au corps), 198 ss.; (première faute), 225-227; 247, 250, 252 *n.* 1, 273; (questions libres), 274; (mythe des), 279, **280**; (spiritualité), 283; 305, 306-311, 317, 321, 322, 330, 331, 405.
- Ame du Christ, 91, **105**, 153, **302-306**, 365, 366.
- Amour, (dans le martyre), 20, 21; (dans le progrès), 157.
- ἀνάγειν, 54.
- Anagogique (sens), **54** et *n.* 1.
- Analogie, p. 282 et *n.* 1, 283.
- (τὸ ἀνθρώπινον (dans le Christ), 67.
- ἀντίγραφα, 65, 74.
- ἀπαρχαράκτως, 389 et *n.* 1.
- Apathie, (ne préparé pas au martyre), 24; (critique de l'), **92-99**.
- ἄπειρον (ἀπεριόριστον), 115 *n.* 2.
- Apologistes, (leur échec appa-
- rent), 33; (théologiens du Verbe), 211, 351, 362.
- ἀργία, 226 *n.* 2.
- Arianisme, 265.
- Aristotélisme, (renaissance de la logique), 33; 119, 177 et *n.* 2, 193; (rôle), 202, 211 et *n.* 3.
- ἀρχή, 276 et *n.* 2, 277.
- Ascension de Moïse, 79, 119 *n.* 1.
- Astrologie, 138-140, 206 ss., 246, 335, 336.
- Atticisme, (combattu en théorie par le Didascalée), 26, 27, 373.
- αὐτεξούσιον, 211, *n.* 3.
- ἀφορμή, 46, 47.
- Banquet (le), 247.
- Baptême, **9**, 16, **139, 145** et *n.* 1, 384 *n.* 1.
- βασιλεύς, 253 *n.* 1, 255 et *n.* 1 et 2.
- Bien (le), 90, 91, 285, 404.
- γενεσιουργός, 175 et *n.* 3, 241 *n.* 3.
- γενητά, 222 *n.* 2.
- γραμματικός, 30.
- Canon (des Écritures), 79.
- Catéchiste, (dépendant de l'évêque), 31; (laïque), 32 et *n.* 1; (fonctions), 32; 378, 379.
- Catéchumènes, 16, (actes des martyrs lus aux c.) 25.
- Charismes (leur disparition, leur transformation), 14, 15.
- Chair, 38, 95, 123, 128, **149**, 312, **321-324**.
- Cimetières, 23 *n.* 3, 25.
- Clémentins (apocryphes), 31 *n.* 3, 78, 391 *n.* 1.

- Commentaire du Cantique*, 327.
Commentaire de l'Évangile de Saint-Jean, 12, 54, 65 n. 2, 88 et n. 4, 101, 149, 151, **158-163**, 266, 267, **333-369**, 370, 371, 374, 396, 397, 401.
Commentaire du Livre de la Genèse, **206-212**, 229, 267, **326-328**.
Commentaire du Livre des Psaumes, **43-47**, **83-106**, 116, 117, 122 n. 1, 123 n. 1, 266, 267.
 Concordisme, 33, **251**, **252**.
 Confesseurs (honneurs particuliers), 21, 23.
 Contemplation (le premier des devoirs), **18**; (n'est pas inférieure au martyre), 20; (active), 90, 93, **96** n. 1; **97**, 99; (en Dieu), 352, 353; (supérieure à la vie active), 380.
 Corps, (prison), 21; (tentation), 95 n. 1; 198-200, 321.
 Cosmologie, 11, 52, 106, **191-198**, 212, 279, 291, 296, 297, 299, 325, 357 et n. 2. Cf. création.
 Création, 150, **174** ss., 191, 217, 218, 254, 255, 261, 262, 287, **291**, **292**, **344**, **345** n. 1, **354**, **355**.
 Démon, 95 et n. 1, 114; (démons), 241 n. 4, 245 et n. 1, 2, 3, 246, 252, 253, 293, 313 et n. 1, 321, 366, 367 et n. 1 et 2.
Dialogue d'Adamantius, **126**, **127**.
 διδασκαλία, 72 n. 1, 399 n. 1, 405.
 Dignité de Dieu, (postulat de l'exégèse), 42; (postulat de la théologie), 118; (postulat de la théodicée), 282.
 Docteurs, **14**, **15**, 76, 374, **379**, **380**, **381** n. 2, 383, 389, 390, 398.
 Dogmes, (rôle), 128, 129; (rapports avec les formules dogmatiques), 269-272, 274, 275, 277, 402, 403.
 ἐγκύκλις, 26, 71.
Eclogae propheticæ, 41, 85 et n. 2 et 3.
 Église, (dirige les docteurs), 15; (a besoin de martyrs), 25; (société des âmes), 44, 76, 330; (notion de l'E.), **383-391**; (réactions de l'E.), 402.
 εἶδος, 121 n. 1.
 εἰρμός, 211 n. 3.
 ἐκτίθημι 37 α. 1.
 Emanation, 181-183, **219**, **220**, **224-227**, **294**, 296, **325**, **385**, et n. 1.
 ἐνάς, 253 n. 1.
 ἐνδοξον, 180 n. 1.
 ἐνθύμησις (réflexion divine), 162, 373.
 Enfers (descente du Christ aux), 105, 312.
 ἐξέτασις, 68, 74.
 ἐξιστάσθαι, 99 n. 3, 350 n. 1.
 ἐπέκεινα, ὑπερέκεινα (τῆς οὐσίας), 222 n. 1.
 Épicuriens, 70.
 ἐπινοία (concept des attributs divins), **158-162**, **218**, **219**, **284**, 344, 345, **349-352**.
 ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα, 32.
Épître aux Romains, 47, **74** et n. 2, **150**, **249**, **315**, **316**, **318**, 342.
 Ésotérisme, 18, 21, **242**, **243**, **325**, 329, **378** n. 1. — Doctrines ésotériques (mérites pré-existants), 325 n. 1; (consommation des choses et salut universel), 312, 343; (intelligence divine), 222.
 Essencé et existence, **220**, **221**,

- (dans la connaissance de foi), 269, **275**.
 Ethique, 70 et *n.* 1.
 Eucharistie, 384 *n.* 1.
 Extase, 99 *n.* 3, 350 *n.* 1.
Exhortation au martyr, 21, **22**.
Extraits de Théodote (Excerpta), 135-137, 149, 150 *n.* 1, 152, 161 *n.* 2, 181-183.
 Ζωή, 100 *n.* 2, 159 et *n.* 2, 186 et *n.* 1.
 ἡθικός (λόγος), 43, 72.
 Figures (dans l'Ancien Testament), 41, 44, 55, 340.
 Foi, 9, 11, 16; 17, 18; (s'exprime dans le martyre), 21, 25; 30, 37, 71, 73, 92, 157 *n.* 1, 164, 269-271, **275**; (progrès de la f.), 313, 369, 394; 395, 399.
 Fraternité (nom de la communauté chrétienne), 23 et *n.* 3.
 Gnosticisme, 15, **134-172**, 374 *n.* 1, 401. Cf. Basilide, Héracléon, Valentin.
 Grâce, 91, **314-320**, 358.
 Grammaire d'Origène), 27-29; (commentaire gramm.), 73; **373** et *n.* 1.
Grande Morale (la), 202 *n.* 2.
 Hellénisme, (exercice de l'esprit), 10; (contraire au christianisme), **34** ss.; (dieux de l'H.), 35; (penseurs et poètes), **70**; (sa puissance), 164; (interprété par O.), **228-230**, 233; 256, 268, **322**, 335, 336, 347, 373, 400, 402. Cf. philosophie.
Hénoch (livre d'), 85.
 Hermétisme, 133, 323.
Hexaples, **59**, **112**, 116.
 Histoire (sens historique), (sauver l'h.), 43; (esclave de l'h.), 45; (son utilité), 45; (difficultés insurmontables), 49; 63 *n.* 3, 74, 111; (exemples d'interprétation historique de l'A. T.), 301.
 Idées, 174, **176**, **177 n.** 2, 179, **213** ss., **215 n.** 2, **216** ss., 247 *n.* 1.
 ἰδέωμαι, 38.
 Incarnation, 100; 101, 123, 272; (événement unique), 299; 302; (nouveau), 339, 366.
 Intelléctualisme, 77, 90, 106, 340, 403.
 Judéo-chrétiens, 40.
 Juifs, 57, 58; (alexandrins), 59; (palestiniens), 59, 60; (apocryphes), 85.
 κανών, 269 et *n.* 2.
 καρπός, 69.
 κατανόησις, 72.
 κατηγορημα, 29.
 καταχεῖν, 31.
 κήρυγμα (message de l'Eglise, dogmes à croire), 269.
 κρείττονα (τὰ), 81 *n.* 1.
 λαίχδος, 32.
 λέξις, 143 *n.* 1.
 Liberté (de la profession de foi) 8, 9; (du progrès), **156**; 192 ss., 211, 212, 230, 261; (corollaire du symbole), 271; 277, 278, **293-295**, 314, 405.
 λογικά (gramm.), 28, 72 *n.* 2; (êtres raisonnables), 104 *n.* 2.
 λόγος ἐκκλησιαστικός (doctrine chrétienne), 269.
 Lois (les), 176 et *n.* 1, 261.
 Magie, **131**, **139** et *n.* 2, 140, 211, 322.
 Manichéisme, 371 *n.* 1.

- Manuscrits (copiés avec art), 36.
 Marcionisme : cf. Marcion et Apelle.
 Martyr, 19, **20**, **21**, **22**, 25, **38**, 92, **155**, 261.
 Matière, 99; (épurée et subtile, qui convient aux élus), 123 ss.; (n'est pas incréée), 175-179; (dans le monde présent alourdit l'âme), 176, 183; (aucune créature sans matière), 194; 200; (matière intelligible), 224; (matière des grâces, Saint-Esprit), 288; (plasticité), 298, 299, 323.
 Millénarisme, 84 n. 1.
 Miracles (à l'occasion du martyre), 25; (signes de l'intervention du Verbe), 362.
 Monachisme 14, 93; (palestinien), 128.
 μῦθος, 52.
 Mystères, 18; (de la Grèce), 50, 164; — du christianisme, 77.
 Mythes (de Platon), 51, **52**, 53, **241-244**; (en général), 152 et n. 2, 278, 305, 326.
 Nombres (symbolisme des), 57, 65 n. 1, 80, 380.
 οἰκονομία (τῶν ἔλων), 69, 194 et n. 2.
 ὁμολογία, 270 n. 1.
 οὐσία, 217 n. 1, **220** n. 2, 345 n. 1, 352 n. 1, 353 n. 1.
 οὐσίωσις, 221 n. 1.
 παθητικόν, 37.
 παράδοσις, 61.
 Parabole, 48, **53**, 73, 301.
 Participation, **90**, **91**, **289-294**, 299, 300, **310**, 318, **404**, 405.
 Passions (forces adventices), 38; 149, 151.
 Pasteur (le bon), **13**, **14**.
Le Pédagogue, 69.
 Pénitence, 387 et n. 2.
 Perfection cf. spirituels.
Phédon, 38 n. 4, 199, 211 n. 1, 247.
Philocalie, 264, 269 n. 2.
 Philosophie, 10, 11 n. 1, 17, 28, 30, 32, **33**, 34, 70, **72** et n. 1, 76, 92 n. 2, 129, 148, 152, 158, 166, 167, 170 ss., 214, 220 ss., 246, 262, 275, 277, 286, 352, 404.
 πίστις engagement, 270, n. 1.
 Platonisme, 21, 148, 158, 174 ss., 200 ss., 401. Cf. Platon et Plotin.
 πλημμέλεια, 151 n. 3.
 πληροῦσθαι (τὰς γραφάς), 62.
 πλήρωμα (τοῦ χρόνου), 341 n. 1.
 πνευματικοί, 47. Cf. spirituels.
 ποιότης, 118 et n. 2.
Prédication de Pierre, 78.
 Préexistence (des âmes), (dans les apocryphes juifs), 79; (chez Numenius), 225; (n'est pas généralement enseignée dans les sectes), 225 et n. 2; (solution d'école), 279; (sans influence pratique), 280.
 Prière, 73; (liturgique), 83; 97, 131, 388.
Prière (traité de la), 24, 201, 306.
Principes (traité des), **12**; 88 et n. 2, 93, 102, **193** ss., 239, 244, 245 et n. 3, 261; **263-331**, 371, 375, 400, 401.
 προβολή, 216 et n. 2, 286 et n. 1.
 Procession, 150 n. 1, **285**; (du Fils unique), **214-216**; **349-353**, 355.
 Progrès, 8, **15-18**, 45, 46, 53, 81, **90-99**, 121, **152-165**, 199, 200, 218, 219, 269, 273, **287-289**, **308**, 313, 340, 341, 368, 369, 395, 401, 403, 405.

Prophètes, 13, 53, **340, 341**, 343, 377.

προσηγορία, 29.

Providence, (éduque), **13**, 49, 53, 103; (guérit), 115; (dans la perfection des êtres), 142; **175-180, 192-194**, 212, 213, 227, 253, 261; **277**, 371.

Pythagorisme : cf. Pythagore.

Recherche, (incessante), 17, 18; **77**; (du Christ), 163; (dirigée), 272, 275, 325, 383, 398, 401.

Rémision des péchés, (obtenue par l'intercession des martyrs), 24; 385.

Rédemption, 299, 366, 367.

République (de Platon), 70, 164, 171, 173, 241 *n.* 4, 242 et *n.* 1, 243 et *n.* 1, 244 et *n.* 3, 247.

Résurrection (traité de la), **119-124**, 267, 401.

Rhétorique, **28**, 29, 35, 39, 142, **373**.

Royauté du Christ, **99-103**, 323, 368.

Sabellianisme, 81 *n.* 1, 347 et *n.* 1 et 2.

Sacrements, 139 et *n.* 1 et 2, 384 *n.* 2, 387, 388.

Samaritains, cf. Samarie.

Scolies; 74, 249.

Sensible (monde), 46.

σημειοῦσθαι, 59.

Simple (les), 15, **16, 69**, 83, **111-112**, 144, 158 et *n.* 1, 269, 328, 374, 375, 401.

Spirituels (les); 14-16, 18, 20, 37, 47 et *n.* 2, 84, 93, **106**, 111, 144, **155-157, 165, 269, 273**, 289, **379, 380, 383**, 386, 387, 389, 405.

Spirituel (sens s. de l'Écriture), 16, **42-56**, 57, **60, 61**, 63, 74,

84, 93, 99, 111, **117, 122**, 141, 142, **269, 273, 282**, 301, 308, 313, 333 et *n.* 1, 376, 377.

Stoïcisme, 28, 71, 129, 171-172, 193, 255, 314 *n.* 1, 400. Cf. Apathie, philosophie, Verbe.

Stromates (de Clément), **11**; (genre littéraire), **12**, 17; (le martyre du parfait chrétien), 19; (préface), 34; (réfutation des simples), 35; 92, **93, 197**, 242 et *n.* 1.

Stromates (d'Origène), 74 et *n.* 2, 237 *n.* 3, **242, 248-252**, 261, 267, 268.

σύγγραμμα, 256 *n.* 1.

σύγχυσις, 115 *n.* 1.

σχῆμα, 121 *n.* 1, 124 *n.* 3.

τελείωσις, 16.

τέλος, 276 et *n.* 2, 277.

Théologie, 12, **15**, 16, 17, 18, 72, 96 et *n.* 1; (développement), 213 ss.; 268 et *n.* 1 et 2, 324, 379 et *n.* 2, 382, 403, 404.

Timée, 70, 164, **173**, 175, 176 et *n.* 1 et 2, 196 *n.* 2, 241, 242, 244 et *n.* 2 et 3, 246 et *n.* 1, 247 *n.* 1, 261.

τύπος, 41.

ὑμνοι, 14.

Valentiniens, cf. Valentin.

Verbe, 42, 48, 53, **66-68**, 72, 78, **100-103**, 140; 151 *n.* 2, 153, **159**, 161; (du stoïcisme), 171; 174, 175, 194; (créateur), **215, 216**; (révélateur), **218**; (connu des Grecs), **229**; 251 *n.* 2, 265 *n.* 1; (second article du symbole), 271 *n.* 2; 273, 284-286, 302, 333, 344, **347-367**, 373, 377, 404.

ποιητής, 7 et *n.* 1.

Vu, le 11 février 1935.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.*

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer.

*Le Recteur
de l'Académie de Paris*

S. CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE. — FORMATION	
CHAPITRE PREMIER. — L'enfance et la persécution	7
I. l'enfance	
II. la persécution	
III. le grammairien	
IV. le catéchiste	
CHAPITRE DEUXIÈME. — Le Serviteur du Verbe	40
I. le symbolisme	
II. les traditions juives	
III. le voyage de Rome	
IV. la réforme de l'École	
DEUXIÈME PARTIE. — LEÇONS ET ESSAIS	
CHAPITRE TROISIÈME. — La première partie du Commentaire des Psaumes	83
I. date et composition	
II. la spiritualité d'Origène	
III. le Christ des Psaumes	
IV. archaïsme de la doctrine	
CHAPITRE QUATRIÈME. — Le commentaire des Lamentations et le Traité de la Résurrection	107
I. séjour en Palestine et méditation sur Jérusalem	
II. doctrine de la Résurrection	
CHAPITRE CINQUIÈME. — Les controverses	130
I. l'infiltration gnostique à Alexandrie	
II. le marcionisme : les deux empires	
III. le Didascalée et la gnose valentinienne	
IV. le progrès spirituel	
V. le gnosticisme chrétien et sa signification.	

TROISIÈME PARTIE. — LE PREMIER NÉO-PLATONISME
A ALEXANDRIE

CHAPITRE SIXIÈME. — La philosophie nouvelle	169
I. la <i>Genèse</i>	
II. Ammonius Saccas et la pensée d'Origène	
CHAPITRE SEPTIÈME. — Origène et Plotin	204
I. traditions d'école communes à Origène et à Plotin	
II. le premier néo-platonisme à Alexandrie	
CHAPITRE HUITIÈME. — Origène le païen	231
I. son histoire	
II. les œuvres	
III. les faits	

QUATRIÈME PARTIE. — LA THÉOLOGIE

CHAPITRE NEUVIÈME. — Le Traité des Principes	263
I. caractère de l'œuvre	
II. la cité de l'intelligence	
III. la cité spirituelle	
IV. la cité de la nature	
V. les suites du <i>Traité</i> dans l'enseignement d'Origène	
CHAPITRE DIXIÈME. — Le Commentaire du Prologue de Saint Jean	332
I. date et composition	
II. l'Évangile et les Évangiles	
III. le Fils unique	
IV. le Verbe qui éclaire tout homme	
V. l'Agneau de Dieu	
CHAPITRE ONZIÈME. — Le conflit	370
I. la mission d'Orient	
II. l'opposition à Alexandrie	
III. inspiration et autorité	
IV. la sortie d'Égypte	
V. fuite à Césarée et <i>Préface du VI^e Tome</i>	
CONCLUSION	400
ABRÉVIATIONS USUELLES.....	407
INDEX LOCORUM.....	408
INDEX NOMINUM.....	412
INDEX RERUM.....	417

Imprimé en France
TYP. FIRMIN-DIDOT & C^{ie}
PARIS - 1935